

DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA GRECA E LATINA  
SEZIONE BIZANTINO-NEOELLENICA  
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

---

RIVISTA  
DI  
STUDI BIZANTINI  
E NEOELLENICI

FONDATA DA S. G. MERCATI  
DIRETTA DA A. ACCONCIA LONGO

N. S. 37 (2000)



ROMA 2001

ALD

DF

503

.R5

n.s.

v. 37

2000

### CONSIGLIO DI DIREZIONE

F. BURGARELLA – M. CAPALDO – G. CAVALLO –  
V. VON FALKENHAUSEN – S. LUCÀ – E. V. MALTE-  
SE – L. PERRIA – A. PROIOU – M. D. SPADARO

*Redazione:* F. D'AIUTO – A. LUZZI

ISSN 0557-1367

Pubblicazione finanziata dall'Università di Roma «La Sapienza»



## PREMESSA

*Nell'assumere la direzione di questa Rivista, rivolgo un pensiero affettuoso a Enrica Follieri, che mi ha preceduto in questo incarico.*

*Grazie a lei la Rivista ha acquistato una più rilevante importanza scientifica sul piano nazionale e internazionale, che fa onore a questa Università.*

*Mi riprometto di seguire una linea di condotta conforme alla tradizione della Rivista, confidando nel generoso sostegno dell'Ateneo e del Dipartimento, che ringrazio.*

*Ringrazio altresì il nuovo Consiglio di Direzione della Rivista, composto da colleghi che mi hanno assicurato la loro collaborazione, e la Redazione, che ha già collaborato attivamente alla gestazione di questo numero.*

Roma, dicembre 2001

Augusta ACCONCIA LONGO





## L'OCEANO NEI *MIRACULA* DI SANTA TECLA

Nell'introduzione alla sua edizione della *Vita* e dei *Miracula* di santa Tecla, Gilbert Dagron ricostruisce, attraverso le informazioni autobiografiche interne all'opera, la personalità dell'autore, un retore del V secolo, un *professionel des Lettres*, divenuto in seguito prete e predicatore presso la chiesa della santa, a Seleucia di Isauria<sup>(1)</sup>.

La formazione retorica dell'autore traspare da un passo dei *Miracula* (miracolo 10, p. 310 r. 40-p. 312 r. 46) caratterizzato da una *climax* ascendente:

«Οὐτε γάρ εἶργει τὴν χάριν αὐτῆς καὶ δύναμιν οὐδὲν μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα φοιτᾶν καὶ πάντων ἀκούειν, οὐκ ὄρη, οὐ πεδία, οὐ θάλαττα, οὐχ ὁδοῦ σταθμοὶ τόσοι καὶ τόσοι, οὐ ποταμοὶ πελαγίζοντες, οὐ λίμναι ἐπὶ πολὺ τῆς γῆς ἠπλωμένοι, οὐχ ἡ Μαιῶτις, οὐχ Ἡράκλειοι στῆλαι, οὐδ' αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν».

Nel periodo immediatamente precedente, l'autore ha asserito che anche coloro che invocano Tecla, pur trovandosi lontani dal tempio di Seleucia, ottengono ugualmente l'aiuto della santa, come se ella fosse lì ad ascoltare le loro richieste. Tuttavia, come nota Dagron, Tecla non ha il dono dell'ubiquità: lo scopo del passo da me riportato è perciò di conciliare la presenza fisica di Tecla in un luogo circoscritto (il santuario di Seleucia, dove la santa conduce «une existence plus terrestre que céleste») con la sua influenza universale<sup>(2)</sup>: «E niente infatti impedisce alla

---

<sup>(1)</sup> G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles 1978 (Subs. hag. 62), pp. 15-16. Dagron ha negato per primo la paternità di quest'opera al vescovo Basilio di Seleucia, che compare un paio di volte nel racconto, ma come nemico personale del vero autore, cf. pp. 13-19.

<sup>(2)</sup> DAGRON, *Vie et miracles* cit., pp. 96-97. Per l'«esistenza terrestre» dei santi guaritori, oltre a L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, p. 6, e a N. FERNÁNDEZ-MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975, p. 29, citati da DAGRON, p. 96, nota 6, cf. anche V. DÉROCHE, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des Miracles de saint Artémios*, in *Les saints et leur sanctuaire à Byzance; textes, images et monuments*, ed. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J. P. SODINI, Paris 1993 (Byz.



sua grazia e alla sua potenza di aggirarsi dappertutto e di udire ogni cosa, non i monti, non le pianure, non il mare, non tante e tante tappe di strada, non i fiumi che straripano, non i laghi che si stendono su un ampio tratto della terra, non la palude Meotide, non le colonne d'Ercole, neppure lo stesso immenso Oceano...». Attraverso questa efficace *climax*, il retore vuole chiaramente significare che il potere della santa non ha confini. Tuttavia, l'ultima espressione, «οὐδ' αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν», attira l'attenzione per la sua oscurità. Dagron infatti traduce: «pas même l'immense Océan qui borne la terre au-dessus et en-dessous de nous», poi annota: «La difficulté du texte se double d'une faute de logique: dans la géographie antique et chrétienne l'Océan est la limite du monde habité»<sup>(3)</sup>. Che cos'è dunque questo Oceano che delimita la terra al di sotto e al di sopra di noi? In questa sede, cercherò di fornire delle possibili interpretazioni.

I dizionari effettivamente registrano il rispettivo significato di *κατά* e *ὑπὲρ* con l'accusativo come «sotto» e «sopra» qualcosa, anche se questo significato prevale quando le due preposizioni reggono il genitivo. Tuttavia, per effettuare una ricerca più approfondita, mi sono avvalsa di un utilissimo strumento informatico, il *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG-E) della University of California Irvine, un CD-ROM che comprende i testi di buona parte degli autori della letteratura greca, dalle origini al 1453. Tramite questo strumento, consultato presso il Dipartimento di Filologia Greca e Latina dell'Università «La Sapienza» di Roma, ho raccolto e successivamente esaminato tutti i passi in cui compaiono i sintagmi *καθ' ἡμᾶς* e *ὑπὲρ ἡμᾶς*.

La conclusione della mia analisi è stata che *καθ' ἡμᾶς* non vuol dire in nessun caso «al di sotto di noi». Il sintagma indica generalmente qualcosa di «nostro»: in particolare, è frequentissima, nelle indicazioni geografiche, l'espressione «ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη» (sottinteso ovviamente γῆ) cioè «la nostra terra abitata, la terra che noi abitiamo»<sup>(4)</sup>.

---

Sorb. 11), pp. 95-116, e prec. pp. 110-114; IDEM, *Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine*, in *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout 2000 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 109), pp. 145-166, e prec. pp. 162-163.

<sup>(3)</sup> DAGRON, *Vie et miracles* cit., p. 313, n. 5.

<sup>(4)</sup> Per citare solo alcuni autori, essa si ritrova più volte nei geografi Agatarchide di Cnido (II a.C.), Artemidoro di Efeso (II-I a.C.), Claudio Tolomeo (II d.C.), Agatemero (età imperiale), in Alessandro di Afrodisia, commentatore dei *Meteorologica* di Aristotele (II-III d.C.), in Achille Tazio, astronomo (III d.C.); come



Ὑπὲρ ἡμᾶς, invece, può voler dire effettivamente «al di sopra di noi» in senso fisico. Per citare uno solo di numerosi esempi, si prenda l'etimologia del nome del dio solare Iperione, riportata tra gli altri dal grammatico Elio Erodiano (II d.C.)<sup>(5)</sup>: «Ὑπερίονος· σημαίνει δὲ τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνατέλλοντα», e arrivata fino ad Eustazio di Tessalonica (XII sec.)<sup>(6)</sup>: «... Ὑπερίων... ἐπιθετικῶς, ὁ ὑπὲρ ἡμᾶς ἰών».

Come esempio della contrapposizione tra ὑπὲρ ἡμᾶς (come «al di sopra» in senso fisico) e καθ' ἡμᾶς, ho trovato solo un passo del *De mundo* di Aristotele, che tratta dell'influenza del divino (τὸ θεῖον) nell'universo: la divinità è situata al culmine del cielo, al di sopra della sfera più esterna, quella delle stelle fisse, che racchiude l'intero universo; «τὰ καθ' ἡμᾶς», cioè la nostra Terra, con tutto ciò che essa contiene, si trova invece al centro dell'universo stesso ed è perciò il punto più distante dalla divinità, il punto che meno risente del suo influsso, mentre le successive sfere dei pianeti, poste al di sopra della Terra («τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς») sono sempre più vicine alla divinità e maggiormente influenzate da questa<sup>(7)</sup>.

Più spesso, tuttavia, ho trovato ὑπὲρ ἡμᾶς usato in senso metaforico, inteso come «al di sopra delle nostre cognizioni<sup>(8)</sup>», «al di sopra delle nostre forze<sup>(9)</sup>», o anche «al di sopra della nostra natura, di natura su-

---

espressione di uso comune, al di fuori di un contesto scientifico, essa compare in autori come il grammatico Aristonico (I d.C.), sant'Atanasio di Alessandria (IV sec.), san Basilio di Cesarea (IV sec.), e più tardi nello storico Agazia (VI d.C.), fino ad Anna Comnena (XII sec.).

<sup>(5)</sup> *Περὶ κλίσεως ὀνομάτων*, in A. LENTZ, *Grammatici Graeci*, vol. 3.2, Leipzig 1870, pp. 612-777 e prec. p. 723, rr. 18-19.

<sup>(6)</sup> *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. G. STALLBAUM, vol. 1, Leipzig 1825, p. 8, r. 5 (commento a *Odissea*, l. I, v. 8).

<sup>(7)</sup> Aristotele, *De mundo*, ed. W. L. LORIMER, Paris 1933, 397b28-398q37.

<sup>(8)</sup> Cf. Aristotele, *De generatione animalium*, ed. H. J. DROSSAART LULOFS, Oxford, 1965, 723a22: «...λίαν ἐστὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τὸ λεγόμενον»; *ibidem*, 747b8: «τοῦτο γὰρ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐστὶν τὸ λεγόμενον»; Cirillo di Alessandria (IV-V sec.), *Commentarii in Joannem*, in P. E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis evangelium*, Oxford 1872 (= Culture et civilisation 1965), vol. 1, p. 380, r. 20: «ἀλλ' ἐστὶ πάλιν ἐν τοῖς πολὺ λίαν ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ λόγοις καὶ θεωρήμασι».

<sup>(9)</sup> Epifanio di Salamina (IV sec.), *Panarion*, in K. HOLL, *Epiphanius*, vol. 2, Leipzig 1922 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 31), *haer.* 64, 7, 1, p. 416, rr. 16-18: «Ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐν προοιμίῳ λέλεκται, εἰς μέγιστον ἀγῶνα καὶ ὁμολογουμένως ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τὴν ἑξὶν ἡμῶν ἀναγκαζόμενοις ὑπὸ τῆς πολλῆς σου φιλομαθείας...»; Arsenio (XV sec.), *Apophtegmata*, in E. L. LEUTSCH, *Corpus paroemiographicorum Graecorum*, vol. 2, Göttingen 1851,



periore alla nostra<sup>(10)</sup>». Nelle discussioni cristologiche, in particolare, è frequentissimo quest'ultimo uso di ὑπὲρ ἡμᾶς per definire la natura divina di Cristo, in contrapposizione con la sua natura καθ' ἡμᾶς, cioè umana<sup>(11)</sup>. Usato a sua volta in senso metaforico, καθ' ἡμᾶς si oppone infatti a ὑπὲρ ἡμᾶς, riferendosi a qualcosa «che è conforme alla nostra natura» (come abbiamo già visto), oppure qualcosa che è «alla nostra portata», «a noi familiare», qualcosa che «fa parte delle nostre cognizioni». Ad esempio, nell'ambito dell'esegesi biblica, è frequentemente ripetuto il concetto che la Sacra Scrittura si serve di immagini a noi familiari, ben conosciute (καθ' ἡμᾶς) per indicare cose che sono superiori a noi e alle nostre cognizioni (ὑπὲρ ἡμᾶς)<sup>(12)</sup>.

Torniamo al nostro passo dei *Miracula* di santa Tecla: come tradurremo «οὐδ' αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν»?

Un primo problema viene presentato dalla costruzione piuttosto in-

pp. 233-744 e prec. centuria 15, sez. 95c, p. 654: «Τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μὴ ζῆται τὰ ὑπὲρ δύναμιν».

<sup>(10)</sup> Cf. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Oxford 1894, 1145a18-23: «πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἀρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἥρωικὴν τινα καὶ θεϊαν, ὥσπερ Ὅμηρος περὶ τοῦ Ἑκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός, οὐδὲ ἐφκει ἀνδρός γε θνητοῦ παῖς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο».

<sup>(11)</sup> Per alcuni dei numerosi esempi presenti in Cirillo di Alessandria, cf. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, tomo 1, vol. 1, parte 1, Berlin 1924, pp. 23, rr. 1-3; *ibidem*, p. 72, rr. 2-5; *ibidem*, parte 5, p. 46, rr. 2-4; cf. anche Cirillo di Alessandria, *Fragmenta homiliae quod unus est Christus*, in PUSEY, *Sancti patris nostri* cit., vol. 3, p. 457, rr. 19-20; *idem*, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate lib. X*, in P.G. 68, coll. 649-726, e prec. col. 713: «καθ' ἡμᾶς γὰρ ὁμοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐν ὑπεροχῇ θεότητος, εἰ καὶ γέγονε σὰρξ»; più tardi, nel VII-VIII sec., Giovanni Damasceno, *Expositio fidei*, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, Berlin-New York 1973 (Patristische Texte und Studien 12), sez. 51, rr. 33-36, definisce la nascita di Cristo nel modo seguente: «δι' ἡμᾶς ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, καθ' ἡμᾶς ὅτι γενόμενος ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς καὶ χρόνῳ κυήσεως, ὑπὲρ ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἐκ σπορᾶς, ἀλλ' ἐξ ἁγίου πνεύματος καὶ τῆς ἁγίας παρθένου ὑπὲρ νόμον κυήσεως».

<sup>(12)</sup> Per alcuni esempi del *topos*, cf. pseudo-Atanasio di Alessandria, *Testimonia e scriptura (De communi essentia patris et filii et spiritus sancti)*, in P.G. 28, coll. 28-80, e prec. col. 45: «οὐ γὰρ ἀνθρωπίζει ἡ Γραφή τὸν Θεόν· ἀλλ' ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς διαλέγεται, ἵνα τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐμφάνη πράγματα ἐν τοιαύτῃ φύσει»; Epifanio di Salamina, *Panarion*, ed. cit., vol. 3, Leipzig 1933 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 37), *haer.* 73, 31, 4, p. 306, rr. 16-20; Cirillo di Alessandria, *Commentarii in Joannem* cit., vol. 1, p. 203, rr. 24-25.



trica della frase, nella quale troviamo un doppio iperbato, in quanto sia il participio ὀριζόμενος, riferito al soggetto, sia il complemento oggetto γῆν sono separati dai rispettivi articoli tramite l'interposizione di altri elementi della frase. Bisogna perciò stabilire se riferire «καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς» a ὀριζόμενος, in senso avverbiale (senso che corrisponderebbe alla costruzione più lineare «ὁ ὀριζόμενος τὴν γῆν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς») o considerare «καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς» attributi di γῆν, in quanto preceduti dall'articolo τὴν (semplificando la costruzione, si leggerebbe «ὁ ὀριζόμενος τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς γῆν»).

Nel primo caso, la traduzione italiana suonerebbe: «e neppure l'immenso Oceano che, presso di noi e al di sopra di noi, delimita la terra». Abbiamo infatti visto che è da escludere il significato di καθ' ἡμᾶς come «al di sotto di noi», che mancherebbe tra l'altro di senso logico.

C'è invece una spiegazione per l'Oceano «al di sopra di noi»: essa si fonda su Gen. 1, 6-8:

«Καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν»<sup>(13)</sup>.

Secondo l'interpretazione letterale di questi versetti, Dio avrebbe posto, al di sopra del firmamento (ovvero il cielo che noi vediamo, creato il secondo giorno, distinto dal cielo a noi invisibile, creato il primo giorno<sup>(14)</sup>), delle acque vere e proprie. Questa esegesi era comune ai

<sup>(13)</sup> *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, vol. 1 (*Genesis*), ed. J. W. WEVERS, Göttingen 1974.

<sup>(14)</sup> Il problema dell'esistenza di un unico cielo o di due cieli distinti è ricorrente negli esegeti dell'*Hexaemeron*: Teodoreto di Ciro, ad esempio, inserisce la domanda «Εἰς οὐρανός, ἢ δύο εἰσίν;» nelle sue *Quaestiones in Genesim*, in P.G. 80, coll. 76-225, e prec. coll. 91-92. Basilio Magno, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. e trad. M. NALDINI, Milano 1990, *Homilia III*, pp. 70-105 e prec. § 3, 7-8, pp. 78-81, ricorda: «Alcuni che ci hanno preceduto hanno detto che qui non si tratta della genesi del secondo cielo, ma di una spiegazione relativa al primo, perché la Scrittura avrebbe prima indicato concisamente la creazione del cielo e della terra, mentre qui riferirebbe più dettagliatamente il modo in cui ogni cosa è venuta all'esistenza» (qui e più avanti riporto la traduzione di Naldini); questa stessa spiegazione dell'unico cielo è ricordata anche da un *Commentarius in Hexaemeron*, in P.G. 18, coll. 707-794 e prec. col. 712, erroneamente attribuito ad Eustazio di Antiochia; da Procopio di Gaza (VI sec.), *In Genesim interpretatio*, in P.G. 87, coll. 21-512, e prec. col. 64; da Giovanni Filopono (VI sec.), *De opificio mundi*, ed.



membri della scuola di Antiochia<sup>(15)</sup>, i quali, secondo la testimonianza

---

G. REICHARDT, Lipsiae 1897, lib. III, 1, pp. 110-112. Questi autori non fanno che ripetere quasi alla lettera quanto riportato da Basilio; lo stesso vale, nel mondo latino, per Ambrogio, *Exameron*, ed. C. SCHENKL, in *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897 (Corpus Script. Eccl. Lat. 32.1), pp. 3-261 e prec. lib. II, 2, 5, pp. 44-45. In realtà, come nota Naldini nel suo *Commento a Basilio* (p. 335), noi non conosciamo fautori della teoria dell'unico cielo, «fondata sul noto metodo biblico della narrazione ripetitiva e concentrica». Rispetto a Naldini, vorrei precisare che anche Filone di Alessandria (I d.C.) distingue il primo cielo, facente parte del mondo ideale, creato il primo giorno, dal secondo cielo, facente parte del mondo sensibile, cf. *De opificio mundi*, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. COHN, vol. 1, Berolini 1896, pp. 1-60 e prec. § 10, p. 11; Filone, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, Milano 1994, pp. 6-9, 16-17. L'influenza di Filone è riconoscibile in Origene (III sec.), che contrappone il primo cielo, tutto spirituale, al secondo cielo corporeo, cf. *In Genesim homilia I*, in *P.G.* 12, coll. 145-161, e prec. col. 147. In conclusione, l'ipotesi dell'esistenza di un solo cielo viene citata dagli esegeti che conosciamo solo per essere confutata: Basilio, seguito dallo pseudo-Eustazio di Antiochia e da Procopio di Gaza, crede che il firmamento non possa confondersi col primo cielo, in quanto ha un nome ed una funzione peculiari; Teodoreto di Ciro evidenzia che i due cieli furono creati in momenti diversi (uno prima della luce e l'altro dopo) e con modalità diverse (il primo dal niente, il secondo dall'acqua), poi riproduce, anche se con altre parole, gli stessi argomenti di Basilio; Filopono riprende Teodoreto per la creazione dei due cieli in tempi diversi, ma soprattutto muove un'articolata critica alla teoria della narrazione ripetitiva, osservando che, nella *Genesi*, non viene menzionata nessuna delle cose create come se venisse creata di nuovo, fatta eccezione per la creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26-28), che viene ricordata una seconda volta all'inizio del secondo libro della *Genesi* (versetto 7), nel momento in cui l'autore comincia a narrare le vicende di Adamo ed Eva e dei loro discendenti. Gli altri esegeti conosciuti (a partire almeno da Teofilo di Antiochia, II sec.) accolgono la teoria dei due cieli, anche se Gregorio di Nissa, *In Hexameron*, in *P.G.* 44, coll. 61-124, e prec. coll. 64D-65A, rileva le perplessità suscitate dall'aporia, lasciata irrisolta da Basilio, costituita dal terzo cielo menzionato da san Paolo in *II Cor.* 12, 2.

(<sup>15</sup>) Secondo J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam.* I 1, 1-4), Paris 1964, p. 404, un'eccezione sarebbe rappresentata da Diodoro di Tarso, che adotterebbe l'interpretazione allegorica origeniana delle acque celesti come potenze spirituali (si veda *infra*, nota 44): Diodoro scrive infatti che, come il firmamento funge da tetto a noi, così il cielo superiore funge da tetto alle potenze o essenze invisibili (ταῖς ἀοράτοις δυνάμεσιν/οὐσίαις, cf. R. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse*, Paris 1912 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philol. 195), pp. 93-94; Fozio, *Bibliotheca*, cod. 223, ed. R. HENRY, vol. 4,



diretta dei loro scritti o quella indiretta dei loro detrattori, rigettavano la concezione dell'universo come una sfera: essi vedevano infatti il mondo come un edificio (οἶκος, oppure σκηνή, tabernacolo) a due piani, di cui la terra costituiva il pavimento ed il firmamento (sostegno delle acque) un tetto intermedio tra la terra stessa e la volta celeste del primo cielo che la racchiudeva<sup>(16)</sup>. Secondo Teofilo di Antiochia (II sec.), al di sopra del firmamento fu sollevata la metà dell'acqua, per rifornire di piogge e rugiada l'umanità, mentre l'altra metà rimase sulla terra, sotto forma di fiumi, sorgenti e mari<sup>(17)</sup>. Giovanni Crisostomo spiega che Dio ordinò che parte dell'acqua stesse sotto il firmamento, parte sul dorso del cielo («ὕπὲρ τῶν νῶτων τοῦ στερεώματος» che forse riecheggia l'espressione

---

Paris 1965, 208b-222a e prec. 220b, parla di κρείττονες δυνάμεις. Tuttavia, né nei frammenti di Diodoro finora conosciuti, né nelle notizie sulla sua opera *Contra fatum* fornite da Fozio, sono espressamente nominate le acque celesti, per cui non è possibile sapere con certezza se le δυνάμεις di Diodoro sono da identificarsi con queste ultime, come vuole Pépin.

<sup>(16)</sup> Per questa concezione della forma dell'universo, cf. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, ed. G. BARDY-J. SENDER, Paris 1948 (Sources chrét. 20), lib. II, 13, p. 132; Severiano di Gabala, *In mundi creationem oratio prima*, in P.G. 56, coll. 429-438, e prec. col. 433; idem, *In secundum diem creationis*, ibidem, coll. 438-447, e prec. col. 442; idem, *In diem tertium creationis, et de resurrectione*, ibidem, coll. 447-456 e prec. col. 452; Giovanni Crisostomo, *In Epistulam ad Hebraeos, cap. VIII. Homilia XIV*, in P.G. 63, coll. 109-116 e prec. coll. 110-111; Teodoro di Mopsuestia, *Fragmenta commentarii in Genesim. Ex introductione libris primo et secundo*, in *Fragmenta syriaca e codicibus musei Britannici Nitriacis*, ed. e trad. lat. ED. SACHAU, Lipsiae 1869, p. 8 (da cui si deduce l'avversione di Teodoro alla forma sferica del cielo); R. DEVREESSE, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, Città del Vaticano 1929 (Studi e testi 93), p. 117, per il commento di Teodoro sul salmo 18; per Diodoro di Tarso, *Contra fatum*, cf. Fozio, *Bibliotheca*, loc. cit.; R. DECONINCK, *Essai sur la chaîne cit.*, pp. 91-94; cf. infine Teodoreto di Ciro, *Quaestiones in Genesim cit.*, col. 92b. Nel VI sec., l'alessandrino Cosma Indicopleuste riprende e sviluppa la concezione della scuola di Antiochia nella sua *Topographia christiana*, ed. W. WOLSKA-CONUS, vol. 1, Paris 1968 (Sources chrét. 141), lib. II, 16-23, pp. 320-327; lib. IV, 1-10, pp. 532-549 (in particolare, p. 534, n. 1); cf. anche EADEM, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1962 (Bibl. Byz. Études 3), pp. 113-143; si veda infine Giovanni Filopono, *De opificio cit.*: Filopono, contemporaneo, concittadino e avversario di Cosma Indicopleuste, sostiene la sfericità dell'universo (lib. III, 6-9, pp. 120-131) e polemizza con gli esponenti della scuola di Antiochia, chiamati «οἱ ἀπὸ Θεοδώρου» («i seguaci di Teodoro di Mopsuestia»), servendosi dei medesimi passi scritturistici su cui essi hanno fondato la loro teoria cosmologica (lib. III, 10, pp. 131-141).

<sup>(17)</sup> Cf. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum cit.*, lib. II, 13, p. 134.



omerica «ἐπ'εὐρέα νῶτα θαλάσσης»<sup>(18)</sup>. In modo simile a Crisostomo doveva esprimersi in proposito il suo contemporaneo Teodoro di Mopsuestia: la traduzione latina moderna di un suo frammento, pervenuto ci in lingua siriana, suona infatti: «Postea fecit hoc coelum visibile, multitudinem aquae supra tergum eius ponens»<sup>(19)</sup>. Un altro contemporaneo, Severiano di Gabala, definisce esplicitamente le acque celesti «mari»: «Διὰ τί δὲ ἄνω ὕδατα; πρὸς ποίαν χρῆσιν; ἵνα τις πίῃ; ἵνα τις πλεύσῃ; [...] Πρόσεχε λοιπὸν τὴν σοφίαν τοῦ Δημιουργοῦ. Κρυσταλλῶδες ἦν ὁ οὐρανὸς ἀπὸ ὑδάτων παγεῖς· ἐπειδὴ γὰρ ἐμελλε δέχεσθαι ἡλίου φλόγα καὶ σελήνης, καὶ ἄστρον ἄπειρα πλήθη, καὶ εἶναι ὅλος πυρὸς πεπληρωμένος, ἵνα μὴ ὑπὸ τῆς θερμότητος λυθῇ ἢ φλεχθῇ, ἐπέστρωσε τοῖς νώτοις τοῦ οὐρανοῦ τὰ πελάγη ἐκεῖνα τῶν ὑδάτων, ἵνα λιπαίνῃ καὶ ἐπαλείφῃ αὐτοῦ τὰ νῶτα, καὶ οὕτως ἀντέχῃ πρὸς τὴν φλόγα καὶ μὴ φρύγεται». «Perché vi sono delle acque al di sopra? Per quale utilizzo? Affinché qualcuno le beva? Affinché qualcuno vi navighi? Osserva dunque la sapienza del Demiurgo. Il cielo era simile al ghiaccio, solidificatosi dalle acque: poiché si preparava ad accogliere la fiamma del sole e della luna un'infinita moltitudine di astri e ad essere tutto riempito di fuoco, affinché non fosse sciolto o incendiato dal calore, stese sul dorso del cielo quei mari di acque, affinché bagnassero e ungessero il suo dorso, e così resistesse alla fiamma e non fosse bruciato»<sup>(20)</sup>.

La stessa metafora delle acque celesti come «mare» si ritrova in Teodoro Prodromo, epigrammista del XII secolo, che contrappone questo mare, invisibile all'occhio umano, a quello terrestre navigabile:

Μεσσηγὺς δύο πόντων οὐρανὸς ἀμφετανύσθῃ,  
ὄν μὲν ὑπερθε φέρων ἀπερείσιον, ὄν δ' ὑπένερθε,  
τῶν ἄρ' ἀποκριθέντων θεσπεσίῳ τ' ἐνὶ φραγμῷ,  
τὸν μὲν ἀνὴρ περάσῃ, τὸν δ' ἄτερον οὐτι πῶ ἴδμεν<sup>(21)</sup>.

L'immagine dei πελάγη di Severiano di Gabala e dei πόντοι di Teo-

<sup>(18)</sup> Cf. Giovanni Crisostomo, *In capitulum primum Geneseos homilia quarta*, in P.G. 53, coll. 39-48, e prec. coll. 41-42.

<sup>(19)</sup> Cf. Teodoro di Mopsuestia, *Fragmenta commentarii* cit., p. 2.

<sup>(20)</sup> Severiano di Gabala, *In secundum diem creationis* cit., col. 442.

<sup>(21)</sup> Cf. A. ACCONCIA LONGO, *Cultura profana e verità rivelata negli epigrammi di Teodoro Prodromo sulla creazione*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 36 (1994), *Scritti in memoria di Carlo Gallavotti*, pp. 259-270, e prec. p. 268; si veda ora la più recente edizione di G. PAPAGIANNIS, *Jambische und exametrische Tetrastiche auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testament*, Wiesbaden 1997 (Meletemata 7.2), p. 6, dove l'unica variante è il καὶ al posto di ἄρ' al verso 3.



doro Prodromo potrebbe corrispondere a quella di «ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν» dell'autore dei *Miracula* di santa Tecla: l'Oceano delimiterebbe la terra καθ' ἡμᾶς, cioè «presso di noi», o anche «secondo le nostre cognizioni», con riferimento alla visione tradizionale dell'Oceano che circonda la terra; ma potrebbe essere metaforicamente definito Oceano anche l'insieme delle acque celesti, che delimita la terra ὑπὲρ ἡμᾶς, cioè «al di sopra di noi», ma anche «al di là delle nostre cognizioni, della nostra esperienza», perché, come sottolinea Teodoro Prodromo, nessuno ha mai visto queste acque poste al di là del firmamento.

Severiano di Gabala, come si è detto, sosteneva che il cosmo fosse a forma di οἶκος; l'uso del verbo ἀμφιτανύω dimostra invece che Teodoro Prodromo propendeva per una terra di forma sferica, al centro di un universo pure sferico, circondata nell'ordine dal firmamento, dalle acque celesti e dal primo cielo, secondo la teoria espressa da Basilio Magno<sup>(22)</sup>: anche il vescovo di Cesarea, infatti, benché non sia seguace della scuola di Antiochia, sembra credere all'esistenza di vere e proprie acque al di sopra del firmamento, tanto che si pone il problema della loro stabilità: «Ci chiedono in che modo, se il corpo del firmamento è sferico così come appare ai nostri occhi e l'acqua scorre e cade giù dai luoghi elevati, è stato possibile che l'acqua si sia stabilita sulla superficie convessa del firmamento. Che cosa risponderemo noi a questa domanda? Prima di tutto questo: se qualcosa ci appare rotonda nella sua parte interna concava, non ne deriva affatto la necessità che anche la superficie esterna abbia una forma sferica, e che sia tutta quanta perfettamente tornita e levigata; perché noi vediamo i tetti di pietra dei bagni, e le strutture degli edifici a forma di caverne, e questi, se pure a chi li guardi dall'interno appaiono in forma semicircolare, nella parte superiore del tetto presentano spesso superficie piana»<sup>(23)</sup>. Dalla lettura di questo passo, si deduce che Basilio considera il firmamento un corpo solido, capace di sostenere una distesa di acqua sopra di sé. Tuttavia, nel seguito dell'omelia, il vescovo di Cesarea si distacca da questa visione sempli-

---

(22) ACCONCIA LONGO, *Cultura profana* cit., pp. 268-269. Basilio, *Homiliae* cit., *Homilia I*, pp. 6-37 e prec. § 10, 1-3, pp. 30-33.

(23) Basilio Magno, *Homiliae* cit., *Homilia III*, § 4, 2-3, p. 81. Lo stesso interrogativo sulla stabilità delle acque sulla superficie sferica è presente anche in Gregorio di Nissa, *In Hexaemeron* cit., col. 65D, il quale si chiede inoltre come la massa d'acqua non si disperda a causa del continuo movimento rotatorio del cielo-firmamento.



cistica delle acque celesti. Basilio crede infatti che il calore abbia il potere di attrarre a sé e di consumare l'elemento umido; il calore dell'etere, di cui sono composti il sole e gli astri, brucerebbe perciò l'intero universo, se non vi fosse «acqua sospesa nell'aria, quando la regione in alto si rannuvola per i vapori che si levano dai fiumi, dalle sorgenti, dagli stagni, dalle paludi e da tutti i mari»<sup>(24)</sup>. In altre parole, parte dell'acqua del mondo evapora e si consuma per azione del sole (e ciò impedisce ai mari di straripare)<sup>(25)</sup>, parte del vapore invece si ricondensa e ricade sotto forma di pioggia<sup>(26)</sup>. L'acqua è presente nella creazione in quantità tale da bastare, pur nella sua lenta diminuzione, fino al momento stabilito da Dio per la fine del mondo<sup>(27)</sup>. Il firmamento è dunque «un luogo capace di segregare l'elemento umido: che faccia salire in alto la parte più leggera e filtrata, e lasci cadere nelle zone basse la parte più spessa e terrena, per conservare dall'inizio alla fine la giusta temperatura, pur nella diminuzione della sostanza umida»<sup>(28)</sup>. Poiché «Dio chiamò il firmamento cielo», e poiché anche l'aria che ci circonda viene frequentemente chiamata cielo dalla Scrittura<sup>(29)</sup>, Basilio finisce per identificare il firmamento con l'aria: la maledizione biblica contro Israele «Il cielo sopra la tua testa diverrà di bronzo» (*Deut.* 33, 13-15) significa «che vi sarà completa siccità e nell'aria mancanza delle acque, che procurano fertilità alla terra. Quando la Scrittura dice che dal cielo cade la rugiada o la pioggia, noi intendiamo quelle acque alle quali è stato ordinato di occupare la regione superiore»<sup>(30)</sup>. Da un'interpretazione più letterale, espressa nel primo passo citato, Basilio approda dunque ad una visione più razionalistica del firmamento e delle acque superiori. Tuttavia, le due diverse concezioni non sono nettamente contrapposte e il passaggio dall'una all'altra rimane implicito, come se Basilio volesse intenzionalmente essere ambiguo. Questa stessa ambiguità si avverte in Ambrogio, che riconnette la pioggia alla presenza delle nubi nell'«aer», dalla Scrittura chiamato anche «coelum» e «firmamentum»<sup>(31)</sup>, ma non rinuncia a sostenere la presenza delle acque al di sopra del firmamento vero e

---

<sup>(24)</sup> Cf. Basilio Magno, *Homilia III* cit., § 7, 4, p. 93.

<sup>(25)</sup> Cf. *ibidem*, § 7, 9-10, p. 95.

<sup>(26)</sup> Cf. *ibidem*, § 8, 4, p. 97.

<sup>(27)</sup> Cf. *ibidem*, § 5, 5, p. 87; § 6, 5, p. 91.

<sup>(28)</sup> Cf. *ibidem*, § 7, 2, p. 93.

<sup>(29)</sup> Cf. *ibidem*, § 8, 1-2, p. 97.

<sup>(30)</sup> Cf. *ibidem*, § 8, 3, p. 97.

<sup>(31)</sup> Ambrogio, *Exameron* cit., lib. II, 4, 15-16, pp. 54-56.



proprio, assegnando loro la funzione di temperare il calore che si sviluppa dal continuo movimento circolare dell'orbe celeste<sup>(32)</sup>. Analogamente, nel VI secolo, Procopio di Gaza riprende quasi alla lettera da Basilio sia l'identificazione del cielo con l'aria e delle acque dal cielo con la rugiada, sia la spiegazione della stabilità delle acque sulla volta celeste<sup>(33)</sup>. Eliminando al contrario ogni ambiguità, lo pseudo-Eustazio di Antiochia, nella sua epitome dell'omelia di Basilio, riporta solo l'interpretazione più razionalistica delle acque sopra il firmamento<sup>(34)</sup>. Come ha notato Pépin, è interessante anche un confronto tra Basilio e il *De Genesi ad litteram liber secundus*<sup>(35)</sup> di Agostino: il vescovo di Ippona menziona infatti alcuni «negantes ullo modo ita desuper quasi quodam pavimento solidatum esse coelum, ut possit aquarum pondera sustinere», che basano la loro obiezione sulla teoria del peso relativo degli elementi, per cui l'acqua non può stare al di sopra del cielo, in quanto più pesante dell'etere di cui quest'ultimo è costituito; per eliminare tale difficoltà, Agostino si rifà a un «quidam» (Basilio) che ha dimostrato come la scrittura chiama «coelum» anche l'«aer», e perciò «ex aere, qui est inter vapores humidos, unde superius nubila conglobantur, et maria subterfusa, ostendere voluit esse coelum inter aquam et aquam». Ma Agostino spinge il suo ragionamento ancora più in là: se il vapore d'acqua può rimanere in sospensione nel cielo d'aria, ed è pertanto più leggero di questo, perché non potrebbe ristagnare anche al di sopra del cielo siderale? Basterebbe supporre che questo vapore fosse costituito di goccioline ancora più sottili: questa sarebbe una giustificazione fisica dell'esistenza di acque superiori al firmamento inteso nel senso normale di volta astrale<sup>(36)</sup>.

I due diversi modi di intendere le acque al di sopra del firmamento, in senso letterale o in senso più razionalistico, si riflettono nelle illustrazioni del secondo giorno della creazione presenti in alcuni ottateuchi,

---

<sup>(32)</sup> *Ibidem*, lib. II, 3, 9, p. 47.

<sup>(33)</sup> Procopio di Gaza, *In Genesim interpretatio* cit., coll. 68-69; cf. Basilio Magno, *Homilia III* cit., §§ 8, 2-4, p. 97 e 4, 3, p. 81. Procopio, come Ambrogio e Gregorio Nisseno, segnala che anche la rotazione del cielo-firmamento costituisce in apparenza un ostacolo alla stabilità delle acque celesti.

<sup>(34)</sup> Cf. pseudo-Eustazio di Antiochia, *Commentarius* cit., col. 712A.

<sup>(35)</sup> In *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. e trad. P. AGAËSSE-A. SOLIGNAC, Paris 1972 (Bibl. Augustinienne 48), lib. II, 1, 3, p. 148.

<sup>(36)</sup> *Ibidem*, lib. II, 4, 7-8, pp. 156-158; cf. PÉPIN, *Théologie cosmique* cit., pp. 420-422.



dell'XI-XIII secolo, presi in esame da un articolo di Lassus<sup>(37)</sup>. In una miniatura del *Vat. gr. 746* (f. 22<sup>r</sup>), vediamo, in alto, un semicerchio blu, rappresentante il cielo divino (il primo cielo)<sup>(38)</sup>; poi, su uno sfondo bianco, compare un arco, incurvato in senso inverso, di scarsa larghezza. Al di sotto, la terra è rappresentata come un suolo dove si eleva una montagna dai fianchi simmetrici e dalla sommità arrotondata. Il fondo bianco rappresenta le acque: in margine troviamo scritto, infatti, ὕδωρ; l'arco è indicato come στερέωμα; al di sotto, si legge di nuovo ὕδωρ, poi γῆ<sup>(39)</sup>. Due immagini simili si trovano nell'ottateuco di Smirne (f. 5<sup>r</sup>) e in quello cosiddetto del Serraglio (f. 28<sup>r</sup>); in quest'ultima miniatura, lo sfondo, al di sopra e al di sotto dell'arco blu scuro del firmamento, è blu chiaro, con delle ondulazioni di un bianco molto pallido, che danno l'impressione dell'acqua<sup>(40)</sup>.

Molto diversa appare invece, benché molto danneggiata, una miniatura del *Vat. gr. 747* (XI sec.), f. 15<sup>v</sup>: il firmamento è qui disegnato più in alto ed è più largo; al di sopra, vi sono delle nubi; tutto ciò che era rappresentato al di sotto, sfortunatamente, è stato raschiato via. Un'illustrazione simile si trova nel *Laurentianus Plut. V* cod. 38 (XIII sec), f. 1<sup>v</sup>: il firmamento blu chiaro è anche qui sormontato da nubi, mentre al di sotto, su fondo d'oro, compaiono altre nubi che avvolgono una montagna<sup>(41)</sup>. Queste nuvole, osserva Lassus, sono dunque la rappresentazione delle acque, sia nel cielo sia a contatto con la terra, e rivelano perciò la volontà di dare un'interpretazione più realista a degli schemi tradizionali. L'osservazione di Lassus è avvalorata da quanto si è detto in precedenza sulle diverse esegesi del firmamento e delle acque. Basilio identificava le acque superiori con le piogge e, in ultima analisi, con le nubi

---

(37) J. LASSUS, *La création du monde dans les octateuques byzantins du douzième siècle*, in *Monuments Piot*, 62 (1979), pp. 85-148. Per le più recenti proposte di datazione dei codici, si veda l'articolo di L. PERRIA e A. IACOBINI, *Gli ottateuchi di età paleologa: problemi di scrittura e illustrazione. Il caso del Laur. Plut. 5. 38*, in *L'arte a Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi 1261-1453*, a cura di A. IACOBINI, M. DELLA VALLE, Roma 1999 (Milion. Studi e ricerche d'arte bizantina 5), pp. 69-92: ca. 1075 per il *Vat. gr. 747*; ca. 1125-1155 per l'ottateuco di Smirne, il *Vat. gr. 746* e il cosiddetto ottateuco del Serraglio; XIII sec. per il *Laur. Plut. V* cod. 38.

(38) Per una panoramica sui modi di rappresentazione dei due cieli, si veda l'articolo di A. GRABAR, *l'Iconographie du Ciel dans l'art chrétien de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, in *Cahiers Archéologiques*, 30 (1982), pp. 5-24.

(39) LASSUS, *La création* cit., p. 101 e disegno a p. 102.

(40) *Ibidem*, p. 101.

(41) *Ibidem*, p. 101 e disegno a p. 102.



dal cui vapore le piogge si condensano; nelle illustrazioni degli ultimi due ottateuchi, anche le acque al di sotto del firmamento sono interpretate come nuvole. Tali acque, del resto, non possono ancora essere i mari e i fiumi che conosciamo, ma una distesa che nasconde la terra intera, in quanto devono ancora ritirarsi per far comparire l'asciutto (cf. *Gen.* 1, 9); nel *Laurentianus*, infatti, il ritiro delle acque inferiori è raffigurato come un ammasso nuvoloso che si apre, facendo apparire la montagna che ne era avviluppata. Su questa rappresentazione ha forse influito il ricordo di uno spettacolo naturale familiare.

In una miniatura del *Vat. gr.* 746 (f. 23<sup>r</sup>), sono invece delle acque vere e proprie a lasciare spazio alla terra ferma: nell'angolo in alto a sinistra della figura, è rappresentato il semicerchio blu del cielo divino, che poggia sulle acque superiori; la linea su cui poggiano queste ultime potrebbe corrispondere al firmamento, che non è però chiaramente indicato<sup>(42)</sup>. Dalle acque superiori scende come un fiume, che va a costituire un semicerchio di acque inferiori, accompagnato dalla didascalia «ὠκεανός, ἥτοι ἡ τῶν ὑδάτων μία συναγωγή»<sup>(43)</sup>. Il semicerchio dell'oceano circonda una terra ricca di vegetazione. Un'illustrazione analoga si trova nell'ottateuco di Smirne (f. 5<sup>v</sup>). Lievemente differente è la miniatura del *Vat. gr.* 747 (f. 16<sup>r</sup>), dove, nell'angolo in alto a sinistra, è chiaramente rappresentato l'arco del firmamento, con acque al di sopra e al di sotto; il fiume che scende a formare l'oceano deriva questa volta dalle acque inferiori. La terra è raffigurata, più realisticamente, come una carta geografica. Queste tre immagini sono per noi particolarmente interessanti, in quanto associano, e nello stesso tempo contrappongono, l'oceano terrestre alle acque celesti, il che sembra corrispondere all'espressione dei *Miracula* di santa Tecla da cui siamo partiti: «Neppure l'immenso oceano, che, presso di noi e al di sopra di noi, delimita la terra»<sup>(44)</sup>.

---

<sup>(42)</sup> Sempre che, in questo caso, il semicerchio blu non rappresenti, piuttosto che il cielo divino, il firmamento, come nelle illustrazioni della creazione degli astri nel *Vat. gr.* 746, f. 24<sup>v</sup>, nell'ottateuco di Smirne, f. 6<sup>r</sup>, e in quello del Serraglio, f. 29<sup>r</sup>, cf. LASSUS, *La création* cit., pp. 108 e 111.

<sup>(43)</sup> Cf. *Gen.* 1, 9: «Καὶ εἶπεν ὁ θεός Συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά».

<sup>(44)</sup> Per una differente esegesi in senso razionalistico, si veda Giovanni Filopono, *De opificio* cit., lib. III, 14-16, pp. 149-156: Filopono sostiene che spesso, nella Scrittura, viene chiamata acqua anche l'aria, simile all'acqua per la sua trasparenza. Nella *Genesi* non viene detto che il firmamento prende sopra di sé par-



Valutiamo adesso la seconda interpretazione possibile, considerando «καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς» in posizione attributiva rispetto a γῆν, come se la frase suonasse «ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ ὀριζόμενος τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς γῆν».

L'espressione «ἡ καθ' ἡμᾶς γῆ» non presenta difficoltà, in quanto può essere accostata all'analogia «ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη», (sottinteso ovviamente γῆ), che, come ho ricordato all'inizio, viene utilizzata correntemente. Il problema è capire cosa può significare «ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς γῆ».

A questo proposito, mi sembra interessante il confronto con un passo di Giovanni Crisostomo, dove, parlando della necessità di strappare i figli alla piaga della pedofilia, portandoli il più lontano possibile, il santo, come l'autore dei *Miracula* di santa Tecla, si serve di una *climax* ascendente:

«Εἰ γὰρ εἰς ὑπερορίαν ἀπὸ ταύτης ἐλκύσαι τῆς νόσου τοὺς υἱεῖς ἔδει, εἰ γὰρ εἰς θάλασσαν, εἰ γὰρ εἰς νήσους, εἰ γὰρ εἰς ἄβατον γῆν, εἰ γὰρ εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένην, οὐκ ἔδει πάντα ποιῆσαι καὶ παθεῖν ὥστε μὴ ταῦτα γενέσθαι τὰ μιάσματα;»<sup>(45)</sup>

La recente traduzione italiana di Dattrino dà a «ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» il significato molto generico di «una parte della terra insomma del tutto lontana da noi»<sup>(46)</sup>. Più precisa mi sembra la traduzione latina moderna della *Patrologia Graeca*, che rende «ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» con «ea quae ultra nos est orbis pars»<sup>(47)</sup>: effettivamente, un significato molto comune, registrato da tutti i dizionari, di ὑπὲρ con l'accusativo, è quello di «oltre, al di là», che corrisponde appunto al latino *ultra* con l'accusativo: «al di là, oltre, dall'altra parte di». La traduzione di base di

---

te delle acque, bensì che separa le acque che già stavano al di sopra, cioè l'aria, da quelle che già stavano al di sotto, cioè l'acqua vera e propria e l'aria che riempie lo spazio tra la terra e il firmamento. Per i significati allegorici delle acque sopra e sotto al firmamento, riconducibili ad Origene e ricordati sommariamente da Basilio, rimando invece al più volte citato PÉPIN, *Théologie cosmique*, capp. VI e VII.

<sup>(45)</sup> Giovanni Crisostomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, in P.G. 47, coll. 319-386 e prec. lib. III, col. 362.

<sup>(46)</sup> Giovanni Crisostomo, *Contro i detrattori della vita monastica*, traduzione, introduzione e note a cura di L. DATTRINO, Roma 1996 (Collana di testi patristici 130), p. 165.

<sup>(47)</sup> La traduzione dell'intero passo (P.G. 47, col. 363) suona: «At enim si in exsilium abducendi essent filii, ut hac peste liberarentur, si in mare, si in insulas, si in terram desertam, si in eam quae ultra nos est orbis partem, nonne oporteret omnia facere et perpeti, ne huiusmodi flagitia admitterentur?»



«ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» è quindi «la terra abitata al di là di noi, oltre noi»; utilizzando il valore di ὑπὲρ in senso metaforico, potremmo aggiungere «la terra abitata che non conosciamo»<sup>(48)</sup>.

Secondo quei geografi antichi che erano consapevoli della sfericità del nostro pianeta, la terra abitata occupava una porzione della zona temperata dell'emisfero boreale; tuttavia, questi autori ipotizzavano l'abitabilità della corrispondente zona temperata dell'emisfero opposto, la quale, secondo i calcoli matematico-astronomici, doveva presentare le stesse condizioni climatiche della nostra<sup>(49)</sup>. La zona equatoriale, comunque inabitabile, in quanto insopportabilmente torrida, si immaginava talvolta occupata dall'oceano<sup>(50)</sup>. Una diffusione particolarmente ampia e duratura ebbe la teoria del filosofo stoico Cratete di Mallo

<sup>(48)</sup> Per οἰκουμένη = *orbis terrae/terrarum* negli autori latini, si veda F. GISINGER, *Oikumene*, in PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. 17.2, Stuttgart 1937, coll. 2123-2174, e prec. coll. 2165-2167: nel mondo romano, infatti, sopravvisse a lungo la concezione della terra abitata come un disco piatto (*orbis*, appunto), circondato dall'oceano; anche negli autori che accettano la sfericità della Terra (il più delle volte legata al pensiero di Cratete di Mallo, che, come si vedrà in seguito, ebbe grande fortuna nel mondo latino), l'οἰκουμένη continua ad essere definita *orbis*, generando ambiguità a causa della doppia valenza di *orbis terrarum* inteso come οἰκουμένη oppure come globo terrestre, cf. Ampelio, *Liber memorialis*, ed. M.-P. ARNAUD-LINET, Paris 1993, § VI, 1-2, p. 7 (citato da C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988, p. 248, nota 20): «*Orbis terrarum, qui sub caelo est [= globo terrestre], quattuor regionibus incolitur [= le quattro οἰκούμεναι di Cratete]. Orbis terrarum, quem nos incolimus [= la nostra οἰκουμένη], in tres partes dividitur [= i tre continenti, Europa Asia e Africa]*».

<sup>(49)</sup> Si veda GISINGER, *Oikumene* cit., per le speculazioni sull'οἰκουμένη dell'emisfero australe in Eudosso di Cnido (coll. 2132-2133), Eratostene (col. 2142), Ipparco (col. 2146) e Strabone (col. 2151); cf. anche Aristotele, *Meteorologica*, ed. F. H. FOBES, Cambridge (Massachussetts) 1919, 362a-363a21 (cf. GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2134-2136) e i corrispondenti passi di Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, ed. M. HAYDUCK, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 3. 2, Berolini 1901, pp. 1-227 e prec. pp. 101-106; Agatarchide di Cnido, *Fragmenta*, in F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2a, sez. 86, fr. 19; Achille Tazio, *Isagoga excerpta*, in E. MAAS, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin 1898, pp. 27-75 e prec. pp. 62-66.

<sup>(50)</sup> Secondo GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2146-2148, Polibio e Posidonio respingono la teoria della fascia oceanica equatoriale, considerando tale zona abitabile e facente parte della nostra οἰκουμένη, ma comunque non escludono la possibilità di un'altra οἰκουμένη nell'emisfero opposto.



(II a.C.), che sosteneva l'esistenza di quattro οἰκούμεναι, due nell'emisfero boreale e due in quello australe, separate da due bande oceaniche intersecantisi l'un l'altra<sup>(51)</sup>. Secondo Nicolet, dalla dottrina di Cratete deriva l'uso retorico e poetico di definire avamposti di un altro mondo quei territori che erano ritenuti i limiti estremi della nostra οἰκουμένη<sup>(52)</sup>; Nicolet individua negli autori latini vari esempi di questo uso, riferiti a Taprobane (l'isola di Ceylon), il confine meridionale dell'οἰκουμένη<sup>(53)</sup>, oppure alla mitica Tule<sup>(54)</sup> (che Pitea di Massalia, nel IV a. C.,

---

(<sup>51</sup>) Cf. GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2142-2144; J. O. THOMSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948, pp. 202-203; WOLSKA-CONUS, *La topographie* cit., pp. 257-259, mette in relazione la teoria di Cratete con l'ἀντικρυς γῆ di Cosma Indicopleuste; Strabone, *Geographia*, ed. A. MEINEKE, vol. 1, Leipzig 1877, lib. I, cap. 2, §§ 24-32, pp. 39-52, riporta l'interpretazione di Cratete per *Odissea*, lib. I, vv. 23 e segg., secondo la quale Omero divide gli Etiopi in due gruppi, che si affacciano sull'Oceano equatoriale dai due diversi emisferi, esegesi arrivata fino ad Eustazio di Tessalonica (XII sec.), cf. WOLSKA-CONUS, *loc. cit.*, p. 258; Strabone, pur credendo all'insularità dell'οἰκουμένη e alla fascia oceanica equatoriale, rifiuta tuttavia il rigido schematismo di Cratete e ritiene ad esempio che, nella nostra zona temperata, possano esservi più οἰκούμεναι, non necessariamente due soltanto (cf. *Geographia* cit., lib. I, cap. 4, § 6, p. 85); per la diffusione della teoria di Cratete, cf. anche Cicerone, *De republica*, ed. E. BRÉGUET, vol. 2, Paris 1980, lib. VI, 20-21, pp. 112-113; idem, *Academici priores*, in O. PLASBERG, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 42, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgartiae 1969, lib. II, 123, p. 89; idem, *Tusculanae disputationes*, ed. G. FOHLEN, trad. J. HUMBERT, Paris 1931, lib. I, 68, p. 43; Gemino, *Elementa astronomiae*, ed. e trad. G. AUJAC, Paris 1975, § XVI, 1, pp. 75-76; Ampelio, *Liber memorialis*, *loc. cit.*; Apuleio, *Metamorphoseis*, ed. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, vol. 1, Paris 1940, lib. I, 8, pp. 9-10; Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. J. WILLIS, Stuttgartiae et Lipsiae 1994, vol. 2, lib. II, 9, pp. 122-124.

(<sup>52</sup>) NICOLET, *L'inventaire* cit., pp. 78-79.

(<sup>53</sup>) NICOLET, *L'inventaire* cit., nota 23, p. 248, cita Pomponio Mela, *Chorographia*, ed. e trad. A. SILBERMAN, Paris 1988, lib. III, 70, p. 87: «Taprobane aut grandis admodum insula, aut prima pars orbis alterius...dicitur, sed quia habitatur nec quisquam circum eam isse traditur, prope verum est»; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, ed. H. RACKHAM, vol. 2, Cambridge (Massachusetts)-London 1969, lib. VI, 81, p. 398: «Taprobanen alterum orbem terrarum esse diu existimatum est Antichthonum appellatione: ut insulam esse liqueret Alexandri Magni aetas resque praestitere»; THOMSON, *History* cit., p. 44, cita Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. TH. MOMMSEN, Berolini 1958<sup>2</sup>, § 53, 1, pp. 195-196: «Taprobanem insulam, antequam temeritas humana exquisito penitus mari fidem panderet, diu orbem alterum putaverunt et quidem quem habitare Antichtones crederentur. verum Alexandri Magni virtus ignorantiam publici erroris non tulit ulterius permanere, sed in haec usque secreta propagavit nominis sui gloriam».

(<sup>54</sup>) Nicolet fa riferimento a Seneca, *Medea*, vv. 374-379, ed. F. R. CHAUMAR-



collocava a sei giorni di navigazione dalla Britannia<sup>(55)</sup>), alla Scandinavia (ritenuta un'isola)<sup>(56)</sup> e alla Britannia<sup>(57)</sup>, candidate come confini settentrionali.

Interessante è anche un passo del *De mundo* di Aristotele, che afferma:

«Τὴν μὲν οὖν οἰκουμένην ὁ πολὺς λόγος εἰς τε νήσους καὶ ἡπείρους διεῖλεν, ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἡ σύμπασα μία νῆσός ἐστιν, ὑπὸ τῆς Ἀτλαντικῆς

TIN in Sénèque, *Tragédies*, vol. 1, Paris 1996, p. 171: «Venient annis / saecula seris quibus Oceanus / uincula rerum laxet et ingens / pateat tellus Thethysque nouos / detegat orbes nec sit terris / ultima Thule» (versi che riecheggiano Virgilio, *Georgicae*, ed. E. DE SAINT-DÉNIS, Paris 1960, lib. I, vv. 29-31: «An deus immensi venias maris ac tua nautae / numina sola colant, tibi seruiat ultima Thule, / teque sibi generum Thetys emat omnibus undis»).

<sup>(55)</sup> Cf. G. MACDONALD, *Thule oder Thyle*, in PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Encyclopädie* cit., vol. 6 A, 1, Stuttgart 1936, coll. 627-630; C. JACOB, *La geografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, ed. G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, vol. 1 (*La produzione e la circolazione del testo*), tomo 2 (*L'Ellenismo*), Roma 1993, pp. 393-430, e prec. pp. 403-404. I moderni identificano Tule con le Shetland o la Norvegia meridionale.

<sup>(56)</sup> Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* cit., lib. IV, 96, pp. 192-193: «...insulis quarum clarissima est Scatinavia, inconpertae magnitudinis, porcionem tantum eius, quod notum sit, Hilleuionum gente quingentis incolente pagis, quae alterum orbem terrarum eam appellat».

<sup>(57)</sup> Servio, nel suo commento a Virgilio, *Bucolicae*, I, v. 66 («Et penitus toto divisos orbe Britannos», ed. H. GOELZER, Paris 1925), dice esplicitamente che si tratta di un luogo comune poetico, cf. Servio, *In Vergilii carmina commentarii*, ed. G. THILO-H. HAGEN, vol. 3, Hildesheim 1961, p. 15: «Penitus omnino. Divisos quia olim iuncta fuit orbi terrarum Britannia: est enim insula reposita in Oceano septentrionali, et a poetis altera orbis terrarum dicitur». Si vedano anche Velleio Patercolo, *Historia Romana*, ed. A. J. WOODMAN, *The Caesarian and Augustan Narrative* (2, 41-93), Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1983<sup>1</sup>, lib. II, 46, p. 9: «Cum deinde immanes res vix multis voluminibus explicandas C. Caesar in Gallia ageret nec contentus plurimis ac felicissimis victoriis innumerabilibusque caesis et captis hostium milibus etiam in Britanniam traiecisset exercitum, alterum paene imperio nostro (ac suo) quaerens orbem etc.»; Cassio Dione, *Historiarum Romanorum quae supersunt*, ed. U. P. BOISSEVAIN, vol. 1, Berolini 1895, lib. 39, cap. 50, p. 494, sulla spedizione di Cesare in Britannia: «καὶ τοῖς μὲν πάνυ πρώτοις καὶ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων οὐδ' ὅτι ἐστὶν ἐγινώσκετο, τοῖς δὲ ἔπειτα ἐς ἀμφισβήτησιν εἴτε ἡπειρος εἴτε καὶ νῆσος εἴη ἀφίκετο· καὶ πολλοῖς ἐφ' ἐκάτερον, εἰδόσι μὲν οὐδὲν ἄτε μήτ' αὐτόπταις μήτ' αὐτηκόοις τῶν ἐπιχωρίων γενομένοις, τεκμαιρομένοις δὲ ὡς ἕκαστοι σχολῆς ἢ καὶ φιλολογίας εἶχον, συγγέγραπται. Προϊόντος δὲ δὴ τοῦ χρόνου πρότερόν τε ἐπ' Ἀγρικόλου ἀντιστρατήγου καὶ νῦν ἐπὶ Σευήρου αὐτοκράτορος νῆσος οὕσα σαφῶς ἐλήλεγκται».



καλουμένης θαλάσσης περιρρεομένη. Πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας εἰκὸς τῆσδε ἀντιπόρθμους ἄπωθεν κεῖσθαι, τὰς μὲν μείζους αὐτῆς, τὰς δὲ ἐλάττους, ἡμῖν δὲ πάσας πλὴν τῆσδε ἀοράτους· ὅπερ γὰρ αἱ παρ' ἡμῖν νῆσοι πρὸς ταυτὶ τὰ πελάγη πεπόνθασι, τοῦτο ἦδε ἡ οἰκουμένη πρὸς τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν πολλαὶ τε ἕτεραι πρὸς σύμπασαν τὴν θάλασσαν· καὶ γὰρ αὗται μεγάλαι τινὲς εἰσι νῆσοι μεγάλοις περικλυζόμεναι πελάγεσιν. Ἡ δὲ σύμπασα τοῦ ὕγρου φύσις ἐπιπολάζουσα, κατὰ τινὰς τῆς γῆς σπίλους τὰς καλουμένας ἀναπεφαγκυῖα οἰκουμένας, ἐξῆς ἂν εἴη τῆς ἀερίου μάλιστα φύσεως», «Il linguaggio comune ha diviso la terra abitata in isole e in continenti, ignorando che sono tutti quanti un'unica isola, circondata tutt'intorno dal mare chiamato Atlantico. Verosimilmente esistono anche molte altre terre abitate, situate nella parte opposta alla nostra, e assai lontane da noi, alcune più grandi e altre più piccole, tutte quante a noi invisibili, all'infuori della nostra. In effetti, il rapporto sussistente fra le nostre isole rispetto ai nostri mari è lo stesso rispetto a quello che sussiste fra la nostra terra abitata e il mare Atlantico e fra le molte altre terre abitate e tutto quanto il mare: infatti anche queste terre abitate sono grandi isole circondate da grandi mari. La natura liquida nel suo insieme, che si estende ovunque, facendo emergere le cosiddette terre abitate in alcune sporgenze della terra, viene immediatamente dopo la natura aerea»<sup>(58)</sup>.

La teoria aristotelica sembra riallacciarsi a quella espressa da Platone nel *Timeo*<sup>(59)</sup>, in connessione con il mito di Atlantide:

«Τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος [*scil.* l'oceano Atlantico]· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν, ὃ καλεῖτε, ὡς φατε, ὑμεῖς Ἡρακλέους στήλας· ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων, ἐξ ἧς ἐπιβατὸν ἐπὶ τὰς ἄλλας νήσους τοῖς τότε ἐγίγνετο πορευομένοις, ἐκ δὲ τῶν νήσων ἐπὶ τὴν καταντικρὺ πᾶσαν ἡπειρον τὴν περὶ τὸν ἀληθινὸν ἐκεῖνον πόντον. τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὗ λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενὸν τινὰ ἔχων εἰσπλουν· ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἡ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο ἡπειρος»: «Quel mare lì era allora navigabile; giacché dinanzi allo stretto, che si chiama come dite voi, colonne d'Eracle, c'era un'isola, e quest'isola era più grande della Libia e dell'Asia unite insieme; e da essa i naviganti di quel tem-

<sup>(58)</sup> Aristotele, *De mundo* cit., 392b21-393a2; traduzione di G. REALE, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974, p. 141.

<sup>(59)</sup> Platone, *Timaeus*, ed. R. G. BURY, London-Cambridge (Massachussets) 1952, 24e; cf. GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2130-2132.



po potevano passare alle altre isole, e dalle isole a tutto il continente posto di rincontro intorno a quello che era un vero e proprio mare. Perché tutto questo, che è al di qua dello stretto di cui parliamo, ha sembianza di un porto che abbia un'imboccatura angusta; laddove quello si può realmente chiamare un mare, e continente, con tutta verità, la terra che lo circonda»<sup>(60)</sup>.

Per quanto ci riguarda, è importante che Giovanni Crisostomo, in un passo di un'altra opera, contrapponga le Isole Britanniche a «ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη»:

«Οὐ μέχρι δὲ τούτων, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω προῆλθον, καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἄρκεσθέντες οἰκουμένη, πρὸς αὐτὸν ἐξέβησαν τὸν Ὠκεανόν, καὶ τὰς βαρβαρικὰς χώρας καὶ τὰς Βρετανικὰς νήσους εἰσω τῶν οἰκείων δικτύων ἔλαβον»<sup>(61)</sup>.

Nel passo dell'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* prima citato, è dunque probabile che «ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» non indichi una parte della nostra οἰκουμένη molto lontana da noi, ma piuttosto un'altra οἰκουμένη, posta al di là di noi, fuori della nostra portata, che noi non conosciamo. Il riferimento ad un esilio verso il mare e le isole potrebbe portarci ad identificare questa οἰκουμένη con l'Arcipelago Britannico, che ricompare in un contesto analogo in un'ulteriore opera di Crisostomo<sup>(62)</sup>, ma potrebbe anche ricondurci alla concezione di matrice platonica del *De mundo* di Aristotele, secondo la quale le οἰκούμεναι non sono che grandi isole a noi sconosciute, oppure direttamente alle isole del *Timeo*, che, al tempo della mitica Atlantide, rendevano possibile il passaggio verso il «continente dirimpetto» («ἐπὶ τὴν καταντικρὺ... ἡπειρον»).

In relazione a quest'ultima teoria, Gisinger riporta il passo di una terza opera crisostomica, la *Ad Stagirium a daemone vexatum*<sup>(63)</sup>, dove si parla sempre di un viaggio ai confini del mondo:

«Εἰκὸς γὰρ αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὰ τῆς οἰκουμένης ἀφίξασθαι τὰ πέρατα προσδοκᾶν, καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν Ὠκεανόν· ὥστε εἰ καὶ μὴ πᾶσαν

<sup>(60)</sup> Trad. di E. MARTINI, *Timeo, Critia, Minos*, Torino 1935.

<sup>(61)</sup> *Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat*, in P.G. 63, coll. 499-510 e prec. col. 501.

<sup>(62)</sup> *In principium Actorum homilia III*, in P.G. 51, coll. 87-98, e prec. col. 87: «καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. Κᾶν πρὸς Ἰνδοὺς ἀπέλθης, οὓς πρῶτους ἀνίσχων ὁ ἥλιος ὀρᾷ, κᾶν εἰς τὸν Ὠκεανὸν ἀπέλθης, κᾶν πρὸς τὰς Βρεταννικὰς νήσους ἐκείνας...».

<sup>(63)</sup> P.G. 47, coll. 423-494, e prec. col. 459.



ἐπῆλθε τὴν γῆν, ἀλλὰ τὴν φροντίδα τῆς τοσαύτης ὁδοιπορίας ὑπέμεινε. Οὐ γὰρ ὡς μέχρι τῆς Παλαιστίνης ἤξων οὕτω παρεσκευάζει τὴν ψυχὴν, ἀλλ'ὡς ἐψόμενος πανταχοῦ, καὶ τὴν οἰκουμένην ἐκβῆναι κελεύεται, κἂν εἰς τὰς ἐκτὸς ταύτης νήσους ἐλθεῖν»<sup>(64)</sup>.

Se il moderno traduttore dell'*Adversus oppugnatores* nella *Patrologia* non ha utilizzato il termine *orbis* come semplice corrispondente latino di οἰκουμένη, ma ha inteso conservare l'ambiguità che scaturisce dal secondo significato di *orbis* come «globo terrestre», possiamo ipotizzare che questi, scrivendo «ea quae ultra nos est orbis pars», pensasse, piuttosto che alle νῆσοι di Platone e Aristotele, ad un'ecumene situata nell'emisfero opposto. Questa concezione, come illustra Gisinger, era ben conosciuta anche dagli autori cristiani<sup>(65)</sup>. Tuttavia, a noi non interessa stabilire a quale particolare teoria delle οἰκούμεναι si attenga Giovanni Crisostomo nell'*Adversus oppugnatores*, quanto il fatto che egli nomini una «ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» per costruire un'iperbole retorica.

Torniamo alla frase dei *Miracula* di santa Tecla, dove abbiamo «αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὠκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν». Se si accetta il parallelo con l'*Adversus oppugnatores* di Crisostomo, la «ὑπὲρ ἡμᾶς γῆ» dei *Miracula* di santa Tecla sarebbe dunque, più propriamente, una «ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη». Per quanto riguarda l'Oceano, esso, come ho ricordato all'inizio, circondava la nostra οἰκουμένη da ogni lato, secondo l'opinione di gran parte dei geografi antichi<sup>(66)</sup>. Nel nostro caso, tuttavia, la menzione delle Colonne d'Er-

(64) Cf. GISINGER, *Oikumene* cit., col. 2161.

(65) Cf. GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2160-2162; tra gli esempi riportati da Gisinger, si avvicina molto alla traduzione dell'*Adversus oppugnatores* un passo di Origene, *De principiis*, ed. e trad. H. CROUZEL-M. SIMONETTI, vol. 1 (versione latina di Rufino), Paris 1978 (Sources Chrét. 252), lib. II, 3, 6, p. 264, dove troviamo un riferimento a Clemente di Roma: «Mundus dicitur etiam noster cum habitatoribus suis orbis iste terrarum, sicut cum scriptura dicit quia: *omnis mundus in maligno positus est*. Meminit sane Clemens apostolorum discipulus etiam eorum, quos ἀντίχθονας Graeci nominarunt atque alias partes orbis terrae, ad quas neque nostrorum quisquam accedere potest, neque ex illis, qui ibi sunt, quisquam transire ad nos, quos et ipsos mundos appellavit cum ait: *Oceanus intransmeabilis est hominibus et hi qui trans ipsum sunt mundi, qui his eisdem dominatoris Dei dispositionibus gubernantur*».

(66) GISINGER, *Oikumene* cit., ricorda in particolare Eratostene (col. 2141), gli Stoici e Cratete (coll. 2142 e 2143) e Strabone (col. 2149), i quali credevano all'unità del mare del mondo, contro coloro che, come Marino di Tiro (col. 2152) e



cole e della Palude Meotide (il Mar d'Azov) potrebbe essere un riferimento non all'oceano in generale, ma in particolare all'Atlantico: secondo Aristotele, le colonne d'Ercole sono il punto da dove tale oceano si insinua attraverso le nostre terre per formare i mari interni, dei quali la Meotide è per l'appunto il più riposto<sup>(67)</sup>. Inoltre, per buona parte dei geografi, il freddo intenso impediva la sopravvivenza ad una latitudine poco superiore a quella della Meotide, che perciò rappresentava il confine settentrionale dell'ecumene continentale; i territori al di là sono sconosciuti, ma si suppone che l'estensione che la separa dall'Oceano (Boreale, cioè Atlantico) non sia molto ampia; secondo alcuni, la Meotide è addirittura nient'altro che un'insenatura dell'Oceano, una specie di replica delle Colonne d'Ercole<sup>(68)</sup>.

Sembra dunque che l'autore dei *Miracula* di santa Tecla alluda ad una terra separata dalla nostra dall'Oceano Settentrionale: forse la Britannia in particolare, forse un'altra isola del tutto sconosciuta<sup>(69)</sup>.

Tolomeo (col. 2154), ritenevano gli oceani Indiano e Atlantico due mari chiusi e non comunicanti tra loro. All'insularità dell'ecumene credeva anche Dionigi Periegeta (II d. C), la cui *Orbis descriptio*, ed. K. MÜLLER in *Geographi Graeci minores*, vol. 2, Paris 1861, pp. 428-457, fu uno dei testi geografici più diffusi dell'epoca bizantina, anche a livello scolastico.

<sup>(67)</sup> Aristotele, *De mundo* cit., 393a24-393b6.

<sup>(68)</sup> THOMSON, *History* cit., p. 252, fa riferimento a Lucano, *Pharsalia*, ed. A. BOURGERAY, Paris 1926, lib. III, vv. 278-280: «Quaque, fretum torrens, Maeotidos egerit undas / pontus, et Herculeis aufertur gloria metis, / Oceanumque negant solas admittere Gades»; Plinio, *Naturalis historia* cit., vol. 1, Cambridge (Massachussets)-London 1963, lib. II, 168, p. 302: «Et circa Caspium multa oceani litora explorata parvoque brevius quam totus hinc aut illinc septentrio eremigatus, ut iam coniecturae locum sic quoque non relinquat ingens argumentum paludis Maeoticae, sive ea illius oceani sinus est, ut multos adverte credidisse, sive angusto discreti situ restagnatio»; lib. IV, 93, p. 190: «Non est omittenda multorum opinio, priusquam digredimur a Ponto, qui maria omnia interiora illo capite nasci, non Gaditano freto, existimavere haut improbabili argumento, quoniam aestus semper e Ponto profluens numquam reciprocet».

<sup>(69)</sup> Cf. la nota 55, per le terre al di là di Tule immaginate dalla *Medea* di Seneca, e, per un brano di Albinovano Pedone sulla navigazione di Germanico nell'Oceano Settentrionale, Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, ed. e trad. M. WINTERBOTTOM, *Declamations in two volumes, 2 (Controversiae VII-X. Suasoriae)*, London 1974, lib. I, 15, pp. 502-505: «iamque vident post terga diem solemque relictum / iam pridem, notis extorres finibus orbis, / per non concessas audaces ire tenebras / ad rerum metas extremaque litora mundi / [...] atque aliquis prora caecum sublimis ab alta / aera pugnaci luctatus rumpere visu, / ut nihil erepto valuit dinoscere mundo / obstructa in talis effundit pectora voces: / quo ferimur? fugit ipse



La nostra frase potrebbe così tradursi «neppure l'immenso Oceano, che delimita la nostra terra e quella al di là di noi, che non conosciamo».

Per l'uso di γῆ al posto del più tecnico e preciso οἰκουμένη, «terra abitata», può aver influito la terminologia primitiva di Omero, per il quale, come illustra Gisinger, l'anello dell'Oceano segna i confini della terra, intesa come una superficie piatta e discoidale, spazio unitario abitato dai mortali<sup>(70)</sup>; solo dopo che il termine γαῖα/γῆ fu attribuito anche alla Terra concepita come corpo celeste sospeso nell'universo (già con Anassimandro di Mileto, che le attribuiva una forma cilindrica), divenne necessario distinguerne la superficie abitata con l'attributo participiale οἰκουμένη<sup>(71)</sup>. Tuttavia, Dionigi Periegeta (II d. C.), nella sua opera geografica in versi, continua a chiamare poeticamente l'οἰκουμένη circondata dall'Oceano col nome di γαῖα<sup>(72)</sup>.

È anche possibile che l'autore dei *Miracula* sia stato direttamente influenzato dal passo dell'*Adversus oppugnatores* crisostomico prima ricordato, nella quale l'espressione «ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκουμένη» sembra avere una funzione puramente esplicativa rispetto a «ἡ ἄβατος γῆ», «la terra inaccessibile», nominata subito prima.

Delle due interpretazioni da me proposte per il brano dei *Miracula*, la prima è particolarmente suggestiva, in quanto rappresenterebbe il connubio tra la concezione dell'Oceano che delimita la terra, tradizionale nella poesia, nella geografia e nella filosofia pagane, e la visione, basata sulla Sacra Scrittura, di un altro oceano al di sopra del firmamento. Tuttavia, per quanto ho potuto constatare, le acque celesti, benché di frequente attestazione, compaiono esclusivamente in contesti esegetici, o dove comunque vi sia, come nel caso dei tetrastici di Teodoro Prodromo, un chiaro ed esplicito riferimento a *Gen.* 1, 6-8. Questa considerazione, oltre a quelle già presentate sulla costruzione della frase, mi spinge a preferire la seconda proposta interpretativa.

dies orbemque relictum / ultima perpetuis claudit natura tenebris. / anne alio positas ultra sub cardine gentes / atque alium flabris intactum quaerimus orbem?».

(70) Cf. in particolare *Iliade*, ed. D. B. MONRO-T.W. ALLEN, Oxonii 1920, lib. 14, vv. 200-201: «εἴμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης / ὠκεανόν τε...»; lib. 18, vv. 606-607, nella descrizione dello scudo di Achille: «Ἐν δὲ τίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο / ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο».

(71) Cf. GISINGER, *Oikumene* cit., coll. 2125-2127.

(72) Dionigi Periegeta, *Orbis descriptio* cit., v. 41: «Οὕτως Ὠκεανὸς περιδέδρομε γαῖαν ἅπασαν».



Del resto, il *topos* della terra al di là di noi, anche nell'eventualità che sia stato ripreso direttamente da Crisostomo, si inserisce perfettamente nella formazione retorica dell'autore dei *Miracula di santa Tecla*, un cristiano che sfoggia la sua cultura e la sua eloquenza, in gran parte di stampo ancora laico e pagano, a gloria della santa protettrice dei letterati<sup>(73)</sup>.

Roma

Elena PAROLI

---

<sup>(73)</sup> Per la particolare predilezione di santa Tecla verso gli amanti delle lettere, cf. DAGRON, *Vie et miracles* cit., *miracula* 31 e 37-41.





## LA VITA DI S. ZOSIMO VESCOVO DI SIRACUSA: QUALCHE OSSERVAZIONE

Fra i prodotti dell'agiografia italo-greca, la *Vita* di s. Zosimo di Siracusa risulta, a tutt'oggi, tra i meno esplorati, forse anche perché di tale *bios* ci è pervenuta solo una traduzione latina di età incerta (*BHL* 9026), tradita da un unico codice, il XV AA 14 (ff. 11<sup>v</sup>-16<sup>v</sup>) della Biblioteca Nazionale di Napoli (ex *Bovinensis*, sigla B, del sec. XIII)<sup>(1)</sup>, finora nota solo nella riscrittura eseguita dal Gaetani<sup>(2)</sup> e ristampata nel terzo volume degli *Acta Sanctorum* relativo al mese di marzo<sup>(3)</sup>.

Un recente articolo di Augusta Acconcia Longo<sup>(4)</sup> ha, tuttavia, offerto un'interessante lettura della *Vita Zosimi*, mettendo in luce, in particolare, come il carattere di assoluta attendibilità storica, che questo testo sembra mostrare, presenti, in realtà, notevoli limiti; limiti che – occorre subito evidenziarlo – riguardano esclusivamente la «macrostoria», ovvero quegli avvenimenti di maggior rilievo che caratterizzano, sul piano politico, militare e religioso, l'età in cui visse Zosimo, periodo che, in base alla cronologia desumibile dalla stessa *Vita* (morte a novant'anni, tredici anni dopo l'elezione al soglio episcopale al tempo di papa Teodoro I, 642-649), è compreso tra gli anni 565/572 e 655/662. Se da un lato, infatti, l'agiografo mette in scena personaggi la cui esistenza è documentabile con certezza sulla base di altre fonti, dall'altro tace su tutti gli avvenimenti, anche drammatici, che non poterono non riguardare anche il

---

(<sup>1</sup>) Sul codice cf. F. DOLBEAU, *Le légendier de la Cathédrale de Bovino*, in *Anal. Boll.* 96 (1978), pp. 125-152. Il prof. Dolbeau ha in preparazione l'edizione critica della *Vita Zosimi*, a corredo della quale chi scrive ha curato l'introduzione e le note al testo, che verrà qui utilizzato grazie alla trascrizione del codice di Napoli fornitami dal prof. Dolbeau in vista della comune pubblicazione.

(<sup>2</sup>) O. GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum*, I, Panormi 1657, pp. 226-231, 180-183 (*Animadversiones*).

(<sup>3</sup>) *Acta Sanctorum Martii*, III, Antverpiae 1668, pp. 837-839A (*Commentarius praeuius*), pp. 839B-843 (testo). Nel presente contributo si farà riferimento a questa edizione.

(<sup>4</sup>) A. ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo vescovo di Siracusa: un esempio di «agiografia storica»*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 36 (1999), pp. 5-17.



presule siracusano; così, manca qualsiasi accenno al Concilio lateranense del 649, cui Zosimo non partecipò e, più in generale, alla controversia monotelita, che sicuramente vide la Sicilia coinvolta, come è provato, soprattutto, dalla presenza nell'isola di Massimo Confessore, l'«anima» del Concilio del 649, e dalle lettere indirizzate dallo stesso al clero siciliano; o, ancora, non si trova nella *Vita* alcun riferimento alla ribellione dell'esarca Olimpio, verificatasi in quello stesso lasso di tempo e anch'essa collegata al problema del monotelismo<sup>(5)</sup>.

Ovviamente, la studiosa ha cercato di interpretare questa reticenza dell'agiografo. Lasciando per il momento da parte il problema relativo a possibili tagli operati dal traduttore latino<sup>(6)</sup>, ritengo che l'ipotesi che Zosimo fosse un seguace del monotelismo<sup>(7)</sup> possa aver buone probabilità di cogliere nel segno; in particolare, la sua assenza al Concilio lateranense e l'affettuosa considerazione che nei suoi confronti mostra, in uno degli episodi della *Vita* (B, ff. 15<sup>v</sup>-16<sup>r</sup>)<sup>(8)</sup>, il cubiculario Euprassio, da identificare probabilmente nel funzionario imperiale fervente sostenitore della politica religiosa di Costante II<sup>(9)</sup>, sembrano indizi validi a sostegno di questa proposta. Il silenzio dell'agiografo si spiegherebbe, quindi, come un tentativo di far dimenticare, in un momento in cui il monotelismo era stato definitivamente condannato (VI Concilio ecumenico di Costantinopoli, 680-681), il coinvolgimento nell'eresia del proprio «eroe». La redazione dell'originale greco, infatti, va collocata, con ogni verosimiglianza, verso la fine del sec. VII, una trentina d'anni dopo la morte del santo vescovo, in quanto l'agiografo mostra di essere stato

---

<sup>(5)</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>(6)</sup> Cf. *infra*, pp. 39-42.

<sup>(7)</sup> Cf. ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., p. 12.

<sup>(8)</sup> Cf. *Acta SS. Martii* III, cit., pp. 842F-843A (§ 20).

<sup>(9)</sup> Si tratta dell'Euprassio *gloriosus*, ricordato nel *Liber Pontificalis* come impegnato a far rispettare in Italia le disposizioni del *Typos*, emanato da Costante II nel 648; l'identificazione è stata proposta da D. MOTTA, *Politica dinastica e tensioni sociali nella Sicilia bizantina: da Costante II a Costantino IV*, in *Mediterraneo antico* 1 (1998), pp. 659-683, precisam. p. 674. Cf. anche ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., pp. 7-8. Nell'opera di S. COSENTINO, *Prosopografia dell'Italia bizantina* (493-804), I, A-F, Bologna 1996, p. 417, i due personaggi risultano distinti. Sull'Eupraxius *gloriosus* del L.P. si veda T. S. BROWN, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A. D. 554-800*, London 1984, p. 148.



in contatto con vari testimoni oculari delle vicende narrate, ma, nel momento in cui pronuncia il suo encomio, tutti coloro che conobbero Zosimo sembrerebbero ormai scomparsi, così che il ricordo delle sue pie azioni rischiava di svanire per sempre (*Vita Zosimi, prologo*; B, f. 11<sup>v</sup>: «Decidentibus enim omnibus et morte interceptis qui eius uel uitam uel signa pre oculis habuerunt, futurum nos erat latere tanti thesauri uirtutum illius copiam, et uos silentii negligentia oppressi preteriebatis quid senectutis longeuitate memoria retinere potestis»)(<sup>10</sup>).

L'ipotesi che si è qui sintetizzata è, comunque, inserita all'interno di considerazioni più generali, che si potrebbero riassumere in una battuta: l'agiografo fa... l'agiografo! Per cui il suo fine «non è tanto la storia, quanto la celebrazione del santo e l'edificazione dei fedeli, la difesa o l'attacco di un'ideologia religiosa, l'esaltazione di una sede episcopale, quando non si tratti della promozione economica di un monastero. In questa prospettiva il fine ultimo può essere raggiunto nei modi più diversi, compreso quello di attenersi ad una totale e controllabile verosimiglianza, attraverso la narrazione di eventi personali collegati alla realtà del tempo, ma anche, ed è un fenomeno ben noto, attraverso l'adozione e l'adattamento di motivi desunti da autorevoli modelli alla biografia del santo»(<sup>11</sup>); e in quest'ottica, anche i silenzi e le omissioni dei testi agiografici meritano di essere indagati attentamente, in quanto non raramente possono fornire informazioni preziose.

Ora, al di là del possibile coinvolgimento di Zosimo nell'eresia monotelita, si intende, in questa sede, cercare di definire proprio il/i modello/i cui l'agiografo della *Vita Zosimi* sembra essersi voluto ispirare nella costruzione della biografia del presule siracusano e, di conseguenza, il tipo di santità che essa veicola. Naturalmente, numerosi sono i passi della *Vita* nei quali l'agiografo ha attinto con evidenza al tradizionale repertorio dei *loci communes*(<sup>12</sup>); così, per

(<sup>10</sup>) *Acta SS. Martii* III, cit., p. 839B.

(<sup>11</sup>) ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., p. 9; cf. anche *ibid.*, p. 17.

(<sup>12</sup>) Nel parlare di *loci communes* non si intende assolutamente negare l'interesse che essi possono assumere; anzi, anche nella prospettiva del presente contributo, essi rivestono un particolare rilievo, in quanto contribuiscono a definire significativamente l'ideale di santità che l'agiografo intende proporre. Sulla necessità di un'indagine attenta ai *topoi* agiografici si veda N. DELIERNEUX, *L'exploitation des topoi hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée*, in *Byzantion* 70 (2000), pp. 57-90. Osservazioni interessanti anche in V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995 (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia*, 3), pp. 24-25; e C. CRIMI, *L'epitafio di Atanasio di Metone*



fare un solo esempio<sup>(13)</sup>, l'intreccio relativo all'elezione all'igumenato del santo sembra costruito su un aneddoto che si legge nella *Historia Lausiaca* di Palladio<sup>(14)</sup>: l'anacoreta Piterum, spinto da una visione angelica, si reca in un monastero femminile a Tabennisi alla ricerca di una donna che reca una benda sulla testa; costei, secondo le parole dell'angelo che vuole far comprendere a Piterum la vanità del suo orgoglio, è più religiosa dell'anacoreta. Il santo uomo si reca nel monastero e, viste tutte le monache schierate dinanzi a lui e non essendoci colei che cercava, osserva che ne manca ancora una («Φέρετέ μοι πάσας· λείπει γὰρ καὶ ἄλλη»). Gli rispondono che ce n'è ancora una in cucina, ma è pazza («μίαν ἔχομεν σαλὴν ἔνδον ἐν τῷ μαγειρείῳ»). Dopo avere opposto resistenza, la donna (la quale, si verrà a sapere, è stata spesso oggetto di maltrattamenti) viene condotta in sua presenza e Piterum si getta ai suoi piedi, pregandola di benedirlo tra lo stupore delle presenti. Nella *Vita Zosimi* (B, ff. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>)<sup>(15)</sup> si legge che dopo la morte di Fausto, abate del monastero siracusano di S. Lucia, tutti i confratelli si recano dal vescovo Giovanni perché costui scelga un degno successore; lasciano nel monastero il solo Zosimo, allora custode del sepolcro della martire. Il vescovo, dotato della virtù della prescienza («prescientie gratia ditatum»), osserva tutti i monaci schierati davanti a lui e chiede: «Reliquum non habet uestrum monasterium aliquem?». Essi rispondono di no, allora Giovanni insiste finché i monaci ammettono: «Domine pater, non habemus, nisi hostiarium custodem templi; hunc si forte videre queris, uocatus ueniat». Così, giunto al cospetto del vescovo, Zosimo viene ordinato igumeno, mentre tutti gli altri sono preda di un ammirato stupore. Queste due narrazioni hanno in comune, oltre la struttura profonda dell'intreccio, anche la morale finale: chi veniva disprezzato (o ignorato) viene svelato come dotato, in misura superiore agli altri, di qualità spirituali; entrambe sem-

---

(BHG 196) di Pietro d'Argo. *Note al testo e all'interpretazione*, in *ΑΛΦΕΙΟΣ. Rapporti storici e letterari fra Sicilia e Grecia (IX-XIX sec.)*, a cura di G. SPADARO, Caltanissetta 1998, pp. 63-93, precisam. pp. 83-85.

(<sup>13</sup>) Per un'analisi più dettagliata e per le altre questioni poste dalla *Vita Zosimi* (come quella, più complessa di quanto sembri ad una prima lettura, relativa alla cronologia interna, cui si accenna in ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., p. 6) si rinvia al contributo annunciato alla nota 1.

(<sup>14</sup>) Cf. Palladio, *La storia Lausiaca*. Testo critico e commento a cura di G. J. BARTELINK, Milano 1974, pp. 162-167, cap. 34.

(<sup>15</sup>) *Acta SS. Martii* III, cit., pp. 840F-841A (§ 9).



brano ispirate, tuttavia, al racconto biblico della consacrazione di David (1 Sam. 16, 1-13). Come è noto, il Signore ordina a Samuele di consacrare un nuovo re per Israele, da scegliere tra i figli di Isai. Essi si presentano al suo cospetto, ma Samuele, guidato da Dio, non trova colui che è degno; allora domanda: «Sono tutti qui i tuoi figli?». Risponde Isai: «Ce n'è ancora uno, il più giovane, che sta a pascolare le pecore». Costui è David, che, fatto chiamare dal padre, viene unto da Samuele.

In altri casi, invece, il rapporto di dipendenza da un modello preciso può essere stabilito con sufficiente certezza. Ciò si verifica, innanzi tutto, per l'episodio (B, ff. 15<sup>v</sup>-16<sup>r</sup>)<sup>(16)</sup> che ha come protagonista proprio il cubiculario Euprassio di cui si è parlato in precedenza. Zosimo era solito riposare su un semplice giaciglio («psiathon», calco dal greco ψιάθιον), coperto di stracci («habentem... scissuras penitus inutilium uestimentorum»); Euprassio, avendo appreso che il vescovo è malato, vuole confortarlo offrendogli un lussuoso materasso. Ovviamente Zosimo non vorrebbe accettare, tuttavia, vinto dalle reiterate preghiere del funzionario, cede, anche perché «obedientie enim erat in eo omnium virtutum maxima», ma «ad modicum quidem acquieuit in ipsis collocari»; dopo poco, infatti, dà ordine di vendere il ricco dono e di destinare il ricavato alle consuete attività caritative. Trascorsi pochi giorni, il cubiculario ritorna dal vescovo e lo trova «super solitum psiathon cubantem»; se ne rattrista molto, avendo compassione per l'infermità e la vecchiaia del presule siracusano, ma, avendone oramai compreso la volontà, posa ai suoi piedi altri doni da distribuire ai bisognosi.

Come segnalato da Vincent Déroche<sup>(17)</sup>, questo episodio deriva dal cap. 19 della *Vita* di s. Giovanni l'Elemosiniere, vescovo di Alessandria, scritta da Leonzio di Neapoli tra il 641 e il 642<sup>(18)</sup>. Anche Giovanni usava riposare ἐν εὐτελεστάτῃ στρωμνῇ. Un giorno, un im-

<sup>(16)</sup> *Acta SS. Martii* III, cit., pp. 842F-843A (§ 20).

<sup>(17)</sup> DÉROCHE, *Études* cit., pp. 87-88. Probabilmente per una svista a p. 87 si legge «elogio di Teodoro (scil. Zosimo) di Siracusa»; non è corretta l'affermazione che l'autore sia un latino del sec. VIII (ma nella nota 65 di p. 88 lo studioso afferma che l'opera è una traduzione dal greco; vi si segnala, inoltre, che il termine *psiathon*, che figura nell'episodio simile della *Vita* di s. Giovanni l'Elemosiniere, è raro in latino).

<sup>(18)</sup> Edizione più recente del testo in Léontios de Neapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, édition commentée par A. J. FESTUGIÈRE en collaboration avec L. RYDÉN, Paris 1974, pp. 343-409. Il cap. 19 alle pp. 366-367. Può es-



portante e ricco cittadino decide di regalargli una pregiata coperta del valore di trentasei *nomismata*, avendo visto che il vescovo era avvolto in una coperta lacerata e logora (ἐν γοναχίῳ σχισμένῳ καὶ ῥάσῳ). Quest'ultimo, piegandosi alle insistite preghiere dell'offerente, accetta, ma, per tutta la notte, è preda di un profondo senso di colpa, ripetendo a se stesso, in un lungo monologo, ciò che avrebbero detto i suoi cubiculari: «Chi avrebbe mai detto che l'umile Giovanni sarebbe stato coperto da un pallio del valore di trentasei *nomismata*, mentre i fratelli di Cristo ghiacciano per il freddo! Quanti in questo momento battono i denti dal freddo!...». L'indomani, dunque, il vescovo dà ordine di vendere la coperta, ma il donatore la vede al mercato e la ricompra, donandola di nuovo al prelato; questo commercio prosegue ancora, finché il santo vescovo si rivolge al suo ostinato benefattore con queste parole: «Vediamo un po' chi si scoraggia, tu od io». A questo punto Leonzio, nel concludere l'episodio, ricorda che Giovanni «spremeva» (ἐτρύγα) con piacere il ricco donatore; infatti, a suo parere, «se allo scopo di dare ai poveri, si può, senza malvagia intenzione, spogliare i ricchi e togliere loro anche la camicia, non si commette peccato, soprattutto se essi sono duri di cuore e avari; si ottengono, infatti, due risultati: il primo, è che si salva la vita di quegli infelici; il secondo, è che lo stesso ricco ricava da ciò un guadagno non piccolo». A sostegno di questo ragionamento, il vescovo Giovanni riferiva l'esempio del suo collega di Salamina di Cipro, Epifanio, che aveva punito con uno stragemma il vescovo di Gerusalemme Giovanni, che egli conosceva come eccessivamente attaccato al denaro e per nulla incline alle elemosine<sup>(19)</sup>.

Come si può constatare agevolmente, l'autore della *Vita Zosimi* ha operato una drastica riduzione dell'episodio che si legge nell'opera di Leonzio, limitandosi ai dati essenziali e adattando, così, alla personalità del vescovo siracusano la morale che da esso si ricava: preoccupazione principale di un buon vescovo è la cura dei poveri<sup>(20)</sup>.

---

sere interessante segnalare, inoltre, che anche in questo testo non si fa cenno alla controversia monotelita: cf. DÉROCHE, *Études* cit., pp. 25-36.

(<sup>19</sup>) Per questo riferimento ad Epifanio di Salamina cf. Léontios de Neapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre* cit., pp. 576-577.

(<sup>20</sup>) Si veda, al riguardo, DÉROCHE, *Études* cit., p. 234.



Ancora un altro episodio della *Vita* di Zosimo (B, f. 15<sup>r</sup>)<sup>(21)</sup> ha come fonte, assai probabilmente, la *Vita* di s. Giovanni Elemosiniere<sup>(22)</sup>. Un giorno si presenta da Zosimo un uomo che chiede l'elemosina; il vescovo ordina al suo diacono Giovanni (che l'agiografo adduce come fonte dell'episodio) di dargli due *nomismata*; a quest'ultimo, che obietta di non avere nulla da poter donare, il santo intima di vendere il mantello. Il diacono esita ancora (ha un mantello nuovo e non vorrebbe privarsene), allora Zosimo, adiratosi, gli consegna il proprio con l'ordine di venderlo. Quando Giovanni torna con i due *nomismata*, vede un giovane gettarsi ai piedi del suo vescovo e offrirgli oro in abbondanza.

Aneddoti di questo genere si ritrovano con frequenza nella biografia di Giovanni l'Elemosiniere; in particolare, nel cap. VI<sup>(23)</sup>, si legge che il vescovo di Alessandria, una mattina, dona il proprio mantello al primo mendicante che incontra; poco più avanti, incontra un essere vestito di bianco che gli offre cento monete d'oro. Si tratta di episodi che si inscrivono in quella che il Déroche ha chiamato «economia miracolosa»<sup>(24)</sup>: Dio aiuta materialmente coloro che mettono in pratica i suoi comandamenti, soprattutto l'elemosina; più il santo dona, più riceve da Dio. Questa idea, che caratterizza il modello di santità che emerge dall'opera di Leonzio di Neapoli, è in qualche modo teorizzata dallo stesso Zosimo, nell'episodio che segue quello poc'anzi ricordato. Rivolgendosi all'*abba* Paolo, il quale sosteneva di non aver nulla da donare in buone azioni, il vescovo afferma: «Et quare non habes? Ergo non oras, pater Paule, aut nescis quia *qui petit accipit, et qui querit inuenit, et pulsanti aperietur*»<sup>(25)</sup>. Sulla scorta di quanto si legge nel Vangelo (Lc 11, 10), Zosimo sembra individuare nella mancanza di mezzi del fratello Paolo la prova di una scarsa fiducia nella Provvidenza, il segno tangibile che quest'ultimo non crede che chi dona senza esitare (quand'anche si trattasse del proprio mantello o della propria veste) innesca quel meccanismo virtuoso che consiste, appunto, nell'economia miracolosa.

<sup>(21)</sup> *Acta SS. Martii* III, cit., pp. 841F-842A (§ 14).

<sup>(22)</sup> Cf. DÉROCHE, *Études* cit., p. 88 e nota 66.

<sup>(23)</sup> Léontios de Neapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre* cit., p. 352.

<sup>(24)</sup> DÉROCHE, *Études* cit., pp. 238-249.

<sup>(25)</sup> *Acta SS. Martii* III, cit., p. 842A (§ 15).



Un altro testo che sembra con tutta evidenza essere stato tenuto presente dall'autore della *Vita Zosimi* è l'orazione 21 di Gregorio di Nazianzo, dedicata ad Atanasio vescovo di Alessandria<sup>(26)</sup>. Al di là di analogie che rientrano nel repertorio dei *topoi* tradizionali (in entrambi i casi siamo in presenza di testi che assumono la forma dell'encomio letto nella ricorrenza della festa del santo) e che confermano, comunque, l'adesione a un preciso modello di santità episcopale, vi è un passo del proemio della *Vita* di Zosimo (B, f. 12<sup>r</sup>), che va analizzato più attentamente. Per esaltare le virtù del proprio eroe, l'agiografo ricorre ad uno degli espedienti retorici più sfruttati, soprattutto negli encomi, la *synkrisis* con personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento<sup>(27)</sup>. Nell'elenco figurano Abele, Enoch, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, i dodici Patriarchi, Mosè, Aaron, Giosuè, i Giudici, Samuele, David, Salomone, Elia, Eliseo, i Profeti prima e dopo l'esilio, Giovanni Battista, i santi Apostoli, i martiri. Tale elenco, con la sola assenza di Abele, figura, pressoché identico, anche nel *logos* del Nazianzeno. Ma ancora più stringente risulta il confronto tra quanto segue in entrambi i testi; per facilitare il confronto si disporranno i due brani su due colonne.

---

<sup>(26)</sup> Si utilizzerà l'edizione curata da C. MORESCHINI, *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, Milano 2000, pp. 508-545, che riproduce il testo edito da J. Mossay per le *Sources Chrétiennes* (n° 270, Paris 1980).

<sup>(27)</sup> Ad esempio, nel proemio della *Vita* di s. Teodoro vescovo di Siceone si legge un elenco simile che comprende Abele, Enoch, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Giobbe, Mosè, Samuele, David, Elia, Eliseo, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, i tre fanciulli nella fornace, Zaccaria, Simeone, Giovanni Battista, i 12 apostoli, i martiri, i sinodi dei santi padri e tutti gli altri che sono vissuti nell'Antica e nella Nuova Alleanza; con essi il santo è messo in rapporto di somiglianza: cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn, I. Texte grec*, Bruxelles 1970 (*Subsidia hagiographica*, 48), pp. 1-2, linn. 7-27. Nella *Vita* di Eutimio di Cirillo di Scitopoli, sempre nel proemio, si afferma che il protagonista ha condiviso l'esistenza irrepreensibile di martiri e santi (cf. E. SCHWARZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, p. 8, linn. 7-10). Nella *Vita* di s. Ciriaco di Corinto, opera del medesimo Cirillo, l'elenco comprende Abele, Enoch, Noè, Abramo, Melchisedec, Giuseppe, Giobbe, Mosè, Giosuè figlio di Nun e David (*ibid.*, p. 223, linn. 8-30). Insistite συγκρίσεις ricorrono anche nell'epitafio per Basilio Magno (*Orazione 43*) composto da Gregorio Nazianzeno (cf. MORESCHINI, *Gregorio cit.*, pp. 1108-1116; se ne veda l'analisi e il confronto con un passo analogo dell'*Epitafio* di Pietro d'Argo [sec. IX-X] per Atanasio vescovo di Metone in CRIMI, *L'«Epitafio di Atanasio di Metone» cit.*, pp. 83-85).



Vita Zosimi (B, f. 12<sup>r</sup>)

Horum omnium particeps et corporalis pater noster existens Zosimus, etsi aliquibus horum parum quid minoratus est, alios tamen bonorum operum currens passibus coequavit, quosdam etiam uirtutibus transiit. Quorum horum mansuetudinem, aliorum tranquillitatem, quorundam uero hospitalitatem, istorum costantiam sectatus est. Illorum plurima aliorumque omnia imitatus, in unam uirtutis imaginem cuncta composuit, suam ex multis uitam instituens.

Λόγος εἰς Ἀθανάσιον (ed. cit., p. 510, § 4)

Τούτων Ἀθανάσιος, τοῖς μὲν ἡμιλήθη τῶν δὲ μικρὸν ἀπελείφθη, ἔστι δὲ οὕς καὶ ὑπερέσχευ, εἰ μὴ τολμηρὸν εἰπεῖν· καὶ τῶν μὲν τὸν λόγον, τῶν δὲ τὴν πράξιν, τῶν δὲ τὸ πρᾶον, τῶν δὲ τὸν ζῆλον, τῶν δὲ τοὺς κινδύνους, τῶν δὲ τὰ πλείω, τῶν δὲ τὰ ἅπαντα μιμησάμενος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου κάλλος λαβὼν ὥσπερ οἱ τὰς μορφὰς μεθ' ὑπερβολῆς γράφοντες καὶ εἰς μίαν ἑαυτοῦ ψυχὴν συναγαγόν, ἐν ἀρετῆς εἶδος ἐκ πάντων ἀπηκριβώσατο.

Il confronto tra i due passi fa emergere, con evidenza, la dipendenza di questo paragrafo della *Vita Zosimi* dall'orazione del Nazianzeno; e ancora una volta il modello è stato adattato alle caratteristiche del vescovo siracusano, tramite la soppressione di quegli elementi (la cultura, i pericoli, con evidente riferimento alla lotta del grande Atanasio contro l'arianesimo), inadeguati a caratterizzarne la mite figura. È quasi superfluo, poi, ricordare che entrambi i testi qui richiamati costituiscono due tra i più fortunati esempi di agiografia episcopale<sup>(28)</sup>, dai quali emerge un'idea di santità fondata, soprattutto, sulla quotidiana pratica delle virtù cristiane, sulla cura delle anime dei fedeli, su una vita semplice e umile, segnata dalla scelta volontaria della povertà; una santità accessibile a tutti i buoni cristiani, che non ha bisogno di ascesi o di imprese eccezionali e può, quindi, fare a meno della presenza del diavolo e dell'elemento taumaturgico, che risulta o confinato in pochi, tradizionali miracoli *post mortem*, o attribuito a personaggi diversi dal protagoni-

(<sup>28</sup>) Per quanto riguarda la *Vita* di s. Giovanni l'Elemosiniere cf. DÉROCHE, *Études* cit., pp. 37-91. Se ne conoscono quattro recensioni (tràdite da decine di manoscritti) e due versioni, la prima anonima, la seconda dovuta al Metafrasta; tre traduzioni latine, una traduzione siriana, una araba, una slava e due georgiane.



sta<sup>(29)</sup>. Del resto, tale posizione viene chiaramente esplicitata già nel prologo della *Vita* di Zosimo, laddove l'autore afferma (B, ff. 11<sup>v</sup>-12<sup>r</sup>)<sup>(30)</sup> che «multo maius est... sanctitatis opera quam miraculorum excellentia», e sembra ispirata a quella tendenza razionalistica che, come rilevato da Gilbert Dagron<sup>(31)</sup>, si fa strada proprio tra VI e VII secolo, manifestando dubbi nei confronti di opere agiografiche troppo «sbilanciate» in direzione del miracoloso.

Ipotizzare, a questo punto, che la *Vita Zosimi* possa essere stata composta allo scopo di promuovere il culto del vescovo siracusano per volontà di uno dei suoi successori, equivale ad avanzare una proposta coerente con quanto si è cercato finora di dimostrare; tenendo conto che, come già rilevato, la datazione più accreditata per la composizione dell'originale greco rimanda agli anni tra il 680 e il 690, si potrebbe pensare a quel Teodosio che fu presente al Sinodo romano del marzo 680 e al quale, secondo un'ipotesi recente, andrebbe attribuita la promozione (o la riproposizione) del culto del leggendario protovescovo Marciano<sup>(32)</sup>. Il vescovo Teodosio, infatti, è ricordato nell'*Encomio* di s. Marciano, databile al più presto agli inizi del sec. VIII<sup>(33)</sup>, per avere organizzato una solenne cerimonia nei luoghi in cui, secondo la leggenda, sarebbe vissuto il protovescovo di Siracusa; non solo, ma l'encomiasta intende evidentemente collegare Teodosio a Marciano e allo stesso Zosimo, laddove afferma<sup>(34)</sup> che il primo seguiva le orme dei suoi due predecessori (ὁ ... ἐπίσκοπος Θεοδόσιος ... ταῦτα ἐνωτιζόμενος καὶ ἵχνος τοῦ προεδρευομένου [*scil.* Marciano], οὐ μόνως δὲ τούτου, ἀλλὰ καὶ Ζωσίμου ...). Che Teodosio, dunque, possa aver promosso anche il culto di Zosimo, che lo aveva preceduto di poco sul seggio episcopale di Siracusa, è ipotesi credibile, anche se contro di essa – occorre rilevarlo – milita il

<sup>(29)</sup> Caratteristiche identiche presenta anche il già citato *Epitafio* di Atanasio di Metone, scritto da Pietro d'Argo: cf. CRIMI, *L'«Epitafio di Atanasio di Metone»* cit., pp. 80-81.

<sup>(30)</sup> *Acta SS. Martii*, III cit., p. 839C («Et sane multo maiora sunt virtutum opera, quam ea, quae sint supra naturam admirabilia»).

<sup>(31)</sup> G. DAGRON, *L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.*, in *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), pp. 59-68. Cf. anche DELIERNEUX, *L'exploitation* cit., pp. 84-85.

<sup>(32)</sup> A. ACCONCIA LONGO, *Siracusa e Taormina nell'agiografia italo-greca*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 27 (1990), pp. 33-54, precisam. pp. 41-42.

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, p. 41; cf. anche EAD., *L'encomio per s. Marciano (BHG 1030): un'opera di età normanna?*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 33 (1996), pp. 3-12.

<sup>(34)</sup> *Acta Sanctorum Iunii*, II, Antverpiae 1698, p. 793A (§ 10).



fatto che di lui, contrariamente a quanto avviene nell'*Encomium Marciani*, la *Vita Zosimi* non fa menzione.

Un altro aspetto che si intende sottoporre a verifica riguarda il problema del rapporto tra l'originale greco perduto del *bios* di s. Zosimo e la relativa traduzione latina. Naturalmente, ogni discorso in questa materia risulta puramente ipotetico, proprio per la scomparsa del testo originale. Augusta Acconcia Longo, tuttavia, ha evidenziato come il contenuto del breve elogio che di Zosimo fa l'autore del surricordato *Encomio* di s. Marciano, sembra coincidere con quanto si legge nella *Vita Zosimi*<sup>(35)</sup>. Nel prosieguito del passo sopra citato, infatti, si legge che Teodosio seguiva le orme «anche del mitissimo Zosimo, che splendidamente governò il gregge della chiesa ed ornò la propria vita con elemosine e preghiere, con molta continenza e veglie e visse in modo del tutto degno degli Apostoli; e, per dirla in breve, divenuto emulo degli angeli, si mostrava nel suo corpo un angelo libero dalla carne e ben voluto da Dio»<sup>(36)</sup>. Si ritrovano in questo passo le qualità che maggiormente caratterizzano il vescovo siracusano nella *Vita*: la dolcezza del carattere, la cura dei fedeli, l'attività caritativa, la condotta di vita austera.

Su Zosimo, oltre al breve ricordo dell'*Encomio* di s. Marciano e ad un frammento di contacio<sup>(37)</sup> che contiene solo generiche lodi, siamo informati anche grazie alla notizia tradata dal Sinassario costantinopolitano; di essa esistono tre diverse redazioni: le prime due, in cui la memoria del santo ricorre al 21 gennaio, sono edite nel *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* del Delehaye, mentre della terza (memoria al 28 marzo), molto più ampia delle precedenti, il dotto bollandista ha pubblicato, nella sezione riservata ai *synaxaria selecta*, solo *incipit* ed *explicit*<sup>(38)</sup>.

<sup>(35)</sup> ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., p. 11.

<sup>(36)</sup> *Acta SS. Iunii*, II, cit., p. 793A.

<sup>(37)</sup> Editto in J. B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Parisiis 1876, pp. LXVII e 668.

<sup>(38)</sup> H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, adiectis synaxariis selectis* (Propylaeum ad *Acta SS. Novembris*), Bruxellis 1902, coll. 411, 6-10 – 412, 1-6; *syn. selecta*: 409-410, 50-57, 411-412, 38 (21 gennaio); 567-568, 43-47 (28 marzo). Rapide osservazioni sulle prime due redazioni in E. MORINI, *Sicilia, Roma e Italia suburbicaria nelle tradizioni del sinassario costantinopolitano*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di Studi* (Catania, 24-27 ottobre 1989), a cura di S. PRICOCO – F. RIZZO NERVO – T. SARDELLA, Soveria Mannelli 1991, pp. 129-184, precisam. pp. 135-136.



Proprio sulla notizia più dettagliata, tradata dai testimoni della famiglia M\*<sup>(39)</sup>, è opportuno soffermarsi, giacché i dati che si ricavano dalle prime due coincidono senz'altro con quanto si legge nel *bios* del vescovo siracusano<sup>(40)</sup>. Secondo questa terza redazione<sup>(41)</sup>, il piccolo Zosimo, nato da genitori pii, viene da essi affidato, ancora in tenera età, al monastero di S. Lucia. Ben presto Zosimo, accolto amorevolmente dall'igumeno che lo istruisce sui canoni ecclesiastici, si distingue per le sue qualità e gli viene affidata la cura della tomba di s. Lucia. Dopo questa prima parte, vengono narrati tre episodi in successione, risalenti al periodo precedente l'elezione all'episcopato; il primo riguarda la fuga dal monastero, dettata dal desiderio di rivedere i genitori: quella stessa notte, ripreso il suo posto accanto alla tomba della martire, Zosimo la vede avanzare minacciosa con l'intento di colpirlo con forza; l'intervento di una donna ἐνδοξοτάτη, vestita di porpora (evidentemente la Vergine) lo salva, tuttavia, da una punizione molto severa, grazie alla promessa, poi mantenuta, di non allontanarsi mai più dal monastero. Il secon-

---

(39) I Sinassari della classe M\* sono caratterizzati, come è noto, dall'inserimento degli epigrammi in metro classico composti da Cristoforo Mitileneo (la notizia per Zosimo ne è sprovvista); l'epoca di formazione sembra risalire alla metà del sec. XII: cf., da ultimo, A. Luzzi, *L'influsso dell'agiografia italo-greca sui testimoni più tardivi del Sinassario di Costantinopoli*, in *Id.*, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995 (Testi e Studi bizantino-neoellenici, 8) pp. 177-200, precis. p. 177, nonché, per la bibliografia precedente, *Id.*, *Il semestre estivo della recensione H\* del Sinassario di Costantinopoli*, *ibid.*, pp. 5-90, precisam. p. 68, nota 62.

(40) L'unica apparente differenza riguarda le condizioni economiche dei genitori di Zosimo, che nella *Vita* sono detti vivere «in abundantia» (B, f. 12<sup>v</sup>; *Acta SS. Martii*, III cit., p. 839F: «Parentibus natus est Zosimus terrenis quidem bonis affluentibus»), mentre nel più esteso dei due sinassari brevi si legge che essi vivevano ἐν αὐτάρκειᾳ (DELEHAYE, *Synaxarium* cit., coll. 409-410, 51). In realtà, se si tiene conto che il concetto di *autarcheia* cristiana, secondo le parole dello stesso s. Paolo (2 *Cor.*, 9, 8), presuppone l'accontentarsi di poco e il donare ai bisognosi il superfluo, si constata che esso corrisponde esattamente al modo con cui i genitori del futuro vescovo utilizzavano i propri beni: dei frutti del loro podere, infatti, beneficiava il vicino monastero di S. Lucia, in cui poi avrebbe fatto il suo ingresso lo stesso Zosimo. Sull'argomento si veda la comunicazione segnalata alla nota seguente.

(41) Di questa notizia più estesa verrà pubblicata l'edizione in un prossimo contributo. Per il momento rinvio alla mia comunicazione presentata al VI Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, tenutosi a Catania e Messina dal 2 al 5 ottobre 2000, in corso di stampa negli Atti relativi. In questa sede si farà riferimento a tale redazione ampia del sinassario secondo la lezione del *Paris. Coisl.* 223 (Mc), ff. 55<sup>v</sup>-56<sup>v</sup>.



do episodio ha per protagonista una donna nobile per stirpe, ma di costumi turpi (nella *Vita* figura col nome di Donnina), che, per sfuggire alle ire del marito e per esser guarita dalle ferite da quest'ultimo procurate, cerca rifugio presso il sepolcro di s. Lucia; ma quella stessa notte la santa appare a Zosimo e gli ordina di cacciarla via. Costui si desta per la paura e comunica l'ordine della santa alle ancelle della nobildonna, le quali, avvicinate alla loro padrona, ne constatano la morte. Il terzo episodio riguarda le modalità dell'elezione di Zosimo al governo del cenobio e rispecchia fedelmente, ovviamente in sintesi, il racconto della *Vita*, cui s'è fatto cenno in precedenza.

Dopo questi tre episodi, vengono rapidamente ricordati la consacrazione a presbitero per mano dello stesso Giovanni, i quarant'anni trascorsi a capo del cenobio, l'elezione al soglio episcopale, i tredici anni vissuti da vescovo prima di ricongiungersi con il Signore. In chiusura vengono ricordate le guarigioni avvenute durante il funerale e dopo la sepoltura del santo.

Anche la redazione più estesa del sinassario coincide perfettamente con il contenuto della *Vita*, tranne per ciò che concerne l'episodio che ha per protagonista la patrizia Donnina; più esattamente, nel *bios* (B, ff. 13<sup>r-v</sup>)<sup>(42)</sup> si legge che la donna «accessit ad eum (*scil.* il vescovo Giovanni, fonte dell'episodio, noto all'agiografo per il tramite del successore di Zosimo, Elia) pro quadam possessione; indecens et indigna ad uirum Dei accessu temerario facta est et contristauit eum<sup>(43)</sup>». A questo punto Dio la punisce con una grave malattia («plaga langoris dissoluit predicam patriciam»). Donnina si reca, allora, presso il sepolcro di s. Lucia per trascorrervi la notte in attesa della guarigione (si intravede, qui, il rito dell'incubazione cristiana), ma con tutto il fasto adeguato al suo titolo. La stessa notte appare la martire e ordina di cacciare via la donna («Proicite hinc quantocius hanc fetidam»), comando replicato da Zosimo ai servi della patrizia, i quali, accostatisi alla loro padrona, la trovano morta.

A parte alcune differenze di scarso rilievo, risalta la diversa eziologia che, nei due testi, viene addotta per motivare il ricovero di Donnina presso la tomba di s. Lucia. Nella notizia tradata dai Sinassari della classe M\* si fa riferimento a ferite provocate dal marito (παρὰ τοῦ ὁμοζύγου

<sup>(42)</sup> *Acta SS. Martii* III, cit., p. 840DE (§ 8).

<sup>(43)</sup> Secondo quanto comunicatomi per lettera dal prof. Dolbeau, che ringrazio, il verbo «accedere» e il termine «accessus» vanno intesi in senso giudiziario («intentare un processo», «querela»).



τυφθεῖσα σφοδρῶς ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἀγίαν ἐφ' ᾧ διασκεδάσαι μὲν τὴν τοῦ ὀργιζομένου ἀνδρὸς αὐτῆς θλίψιν, ἀπαλλαγῆναι δὲ τῶν πληγῶν καὶ ἰαθῆναι), laddove nella *Vita* si parla chiaramente di una punizione divina per l'«*accessus temerarius*» della patrizia; in ogni caso i due passi sembrano inevitabilmente presupporre una fonte diversa (di norma, un sinassario deriva da un testo più ampio). Tre sono le ipotesi che credo si possano formulare: a) siamo in presenza di un errore di traduzione o di una, in realtà poco probabile, volontaria innovazione rispetto al testo greco originale del *bios* da parte del traduttore latino; b) il sinassarista ha alterato il proprio modello che sarebbe, invece, rispecchiato fedelmente dalla traduzione latina; c) il sinassarista e il traduttore latino hanno avuto sotto gli occhi due diverse redazioni del *bios* greco, divergenti, almeno, in relazione all'episodio dell'infelice Donnina.

L'ipotesi b) è senz'altro la meno probabile, considerato che, di solito, i sinassaristi operano attraverso la riduzione, ma non l'alterazione dei dati in loro possesso; possibili, invece, l'ipotesi c) e l'eventualità che il traduttore latino abbia frainteso il testo greco. Occorre ammettere, in conclusione, che non si ha la certezza assoluta che la *Vita Zosimi*, così come ci è stata tramandata dal codice di Napoli, sia perfettamente corrispondente all'originale greco. Si tratta, come è evidente, di un semplice indizio, a fronte di una convergenza pressoché totale in relazione a tutti gli altri passi della *Vita* confrontabili con altre fonti. In ogni caso, non sembra che esso possa autorizzare l'ipotesi di tagli operati deliberatamente dal traduttore latino, il quale, tra l'altro, sembra aver condotto una traduzione *ad verbum*; per cui i silenzi sulla questione monotelita, di cui si è parlato all'inizio della presente nota, dovranno effettivamente, come già sostenuto da A. Acconcia Longo<sup>(4)</sup>, essere attribuiti all'autore del *bios* greco di s. Zosimo, al quale stava a cuore proporre un preciso modello di santità episcopale e contribuire ad arricchire il pantheon delle glorie della chiesa di Siracusa.

Palermo

Mario RE

---

(<sup>4</sup>) ACCONCIA LONGO, *La Vita di Zosimo* cit., p. 17.



## PALAEOGRAPHICA

### I

#### IN MARGINE ALLA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLO PSEUDO DIONIGI L'AREOPAGITA

La figura di Dionigi l'Areopagita, pseudonimo dietro il quale si nasconde uno degli scrittori cristiani più significativi dell'età tardoantica, vissuto forse intorno al 500 d.C., ma identificato per lungo tempo con un cittadino ateniese convertito dall'apostolo Paolo<sup>(1)</sup>, è circondata da un alone leggendario nel quale è assai difficile distinguere le varie stratificazioni. La sua opera dogmatica, fortemente influenzata dal pensiero neoplatonico anche nell'aspirazione all'edificazione di uno stato mistico, era destinata a incontrare grande fortuna in Oriente e in Occidente, tanto nel Medioevo quanto nel Rinascimento. Dal canto mio, non pretendo in questo contributo di tornare sulla sua straordinaria diffusione, alla quale sono stati già dedicati alcuni convegni internazionali<sup>(2)</sup>, o di apportare nuovi elementi alla costituzione del testo, riprendendo i risultati esposti nel *Corpus Dionysiacum*, frutto di un lungo lavoro portato a termine solo di recente<sup>(3)</sup>, tanto più che la bibliografia relativa alla que-

---

(<sup>1</sup>) La tradizione, sfatata soltanto nel Rinascimento da Lorenzo Valla ed Erasmo (nonostante che fin dal VI secolo fossero state espresse riserve in proposito, condivise fra l'altro da Fozio e da Areta di Cesarea), fa riferimento al nome di «Dionigi, membro dell'Areopago», citato in Atti 17, 34: cf. *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. DI BERARDINO, I, Casale Monferrato 1983, s.v. Dionigi Areopagita (Pseudo), coll. 971-980, ad opera di Salvatore LILLA (con la bibliografia precedente).

(<sup>2</sup>) Si vedano *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque international, Paris 21-24 septembre 1994, ed. par Y. DE ANDIA, Paris 1997 (Collection des études augustinienes. Antiquité, 151) nonché gli atti del convegno organizzato a Sofia nel 1999 dalla Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale: *Die Dionysius Rezeption im Mittelalter – La réception du Pseudo-Denys pendant le Moyen Age – The Reception of Pseudo-Dionysius in the Middle Ages*.

(<sup>3</sup>) Cf. G. HEIL, A.-M. RITTE, B. R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum*, I-II, Berlin–



stione dionisiana e alla tradizione delle opere del *Corpus* è vastissima<sup>(4)</sup>. Mi propongo un obiettivo più circoscritto, quello di ripercorrere, per quanto sarà possibile, le tappe della tradizione manoscritta delle quattro opere a lui attribuite: *de coelesti hierarchia*, *de ecclesiastica hierarchia*, *de mystica theologia* e *de divinis nominibus*<sup>(5)</sup>, con il precipuo intento di mettere meglio a fuoco, sul piano grafico e codicologico, alcuni aspetti dei testimoni più antichi.

Lo spunto iniziale di questa ricerca mi è stato suggerito dall'esigenza di individuare, in questa come in altre tradizioni, eventuali testimoni originari dell'area corrispondente alle ex province orientali dell'impero bizantino, Siria, Palestina (compresa la regione del Sinai) e Mesopotamia, nell'ambito di un progetto più vasto al quale attendo da tempo<sup>(6)</sup>.

La ricerca, a mio avviso, presenta prospettive promettenti: infatti, da un lato ritengo che alcuni problemi di natura paleografica rimasti tuttora insoluti si avvantaggerebbero molto dell'apporto di *insight* di natura testuale, che, pur senza snaturare l'orientamento della ricerca o insidiare l'autonomia scientifica della paleografia, contribuiscano a spezzare il circolo vizioso di argomentazioni contrapposte. Dall'altro, mi sembra necessario estendere al versante orientale della tradizione manoscritta dei testi un'indagine che in taluni casi è stata condotta con ampiezza di mezzi soltanto su quello occidentale. Nel caso specifico, per esempio, sono state esplorate le vicende della tradizione dionisiana in ambito italogreco, con lo studio esemplare della versione tachigrafica del *de divinis nominibus*, eseguita nell'ambiente della scuola niliana; studio che ha fornito un contributo illuminante allo studio della cosiddetta «brachigrafia italo-bizantina»<sup>(7)</sup>.

New York 1990-1991, nonché *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae. Textus graecus cum translationibus latinis*, a cura di M. NASTA, Turnhout 1993.

<sup>(4)</sup> Chiunque voglia orientarsi in questa materia non può prescindere dai contributi fondamentali di Salvatore Lilla; desidero segnalare almeno S. LILLA, *Ricerche sulla tradizione manoscritta del «De divinis nominibus» dello Pseudo Dionigi l'Areopagita*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. II, 34 (1965), pp. 296-386, e IDEM, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., pp. 117-152.

<sup>(5)</sup> Cf. S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in *Augustinianum* 22 (1982), pp. 533-577.

<sup>(6)</sup> Si veda in proposito L. PERRIA, *Scritture e codici di origine orientale (Palestina, Sinai) dal IX al XIII secolo. Rapporto preliminare*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 36 (1999), pp. 19-33.

<sup>(7)</sup> S. LILLA, *Il testo tachigrafico del «De divinis nominibus»*, Città del Vatica-



Non altrettanto mi sembra sia stato fatto per quanto riguarda l'origine dei testimoni orientali, nonostante che l'autore del *Corpus* fosse con ogni probabilità un cristiano di origine siriana, anche se poi frequentò a lungo la scuola di Atene, restando profondamente influenzato dalle lezioni dei commentatori platonici Proclo e Damascio (quest'ultimo, a sua volta, originario di Damasco). Benché scegliesse poi come pseudonimo quello del seguace ateniese di san Paolo e riaffermasse i suoi legami con la città attica definendosi «vescovo di Atene»<sup>(8)</sup>, le fasi iniziali della sua fortuna sembrano legate soprattutto alla cosiddetta «lobby palestinese»<sup>(9)</sup>. Infatti fra gli autori citati da Salvatore Lilla per la loro conoscenza dell'opera dello Pseudo Dionigi, di cui peraltro negavano l'appartenenza al periodo della predicazione apostolica, accanto ai nomi di Fozio e Areta spiccano nei primi secoli Pietro di Damasco e Giovanni di Antiochia, e per il secolo VIII Giuseppe Hazzia, scrittore siriano<sup>(10)</sup>, tutti legati quindi, per un verso o per l'altro, al *milieu* di origine dello Pseudo Dionigi.

Studi recenti, inoltre, sottolineano che non solo il primo teologo a citarlo nel contesto della controversia iconoclasta è stato Giovanni Damasceno, ma altresì che la diffusione delle opere dionisiane a Costantinopoli appare tardiva, legata al rinnovamento teologico promosso a Bisanzio da teologi palestinesi come Michele Sincello e i fratelli Graptoi<sup>(11)</sup>. E non basta; infatti gran parte della loro fortuna si deve, a quanto pare, al lavoro di *editing* compiuto da Giovanni di Scitopoli con la sistemazione del testo e l'aggiunta di un corredo di scolî<sup>(12)</sup>.

È in questa prospettiva, dunque, che intendo ripresentare i testimoni del *Corpus*, in particolare quelli che ho potuto esaminare direttamente, mettendone in luce gli aspetti più significativi sul piano grafico e co-

---

no 1970 (Studi e Testi 263); N.P. CHIONIDES – S. LILLA, *La brachigrafia italo-bizantina*, Città del Vaticano 1981 (Studi e Testi 290).

<sup>(8)</sup> LILLA, *Dionigi Areopagita* cit. alla n. 1, col. 972.

<sup>(9)</sup> La definizione fa riferimento a M.-F. AUZÉPY, *De la Palestine à Constantinople (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles): Etienne le Sabaïte et Jean Damascène*, in *Travaux et Mémoires* 12 (1994), pp. 183-218, precisamente p. 216.

<sup>(10)</sup> LILLA, *Introduzione* cit., pp. 533 e segg.

<sup>(11)</sup> Cf. in proposito A. LOUTH, *St Denys the Areopagite and the iconoclast controversy*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., pp. 329-339.

<sup>(12)</sup> B. R. SUCHLA, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., pp. 155-165.



dicologico, con particolare attenzione alla possibile presenza di indizi legati alla loro origine e localizzazione.

In effetti, questo è uno dei pochi esempi di tradizione manoscritta in cui si può affermare con certezza che il codice più antico giunto fino a noi fu esemplato a Costantinopoli, nel primo quarto del secolo IX, poiché si tratta dell'esemplare inviato in omaggio dall'imperatore Michele II (820-829) a Ludovico il Pio (814-840) nell'anno 827, oggi conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi con la segnatura *Par. gr. 437* e capostipite della prima famiglia di testimoni del *Corpus*.

Occorre subito precisare che in realtà altri esemplari del testo dovevano circolare in Occidente già in precedenza, se è vero che, in occasione del concilio convocato in Laterano nel 649 dal papa Martino I (649-655) per ratificare la condanna del monotelismo, il vescovo di Tempesa poté chiedere che fossero portate in aula le opere «di san Dionigi vescovo di Atene» per verificare il senso di una frase citata dal patriarca monotelita di Alessandria. In quella circostanza, il primicerio dei *notarii* Teofilatto avrebbe reperito il manoscritto nella biblioteca pontificale, mentre il compito di tradurre la frase dal greco in latino fu affidato al *notarius* Pasquale<sup>(13)</sup>, visto che ormai a Roma la conoscenza del greco era quasi del tutto estinta. Circa un secolo dopo, inoltre, il papa Paolo I (757-767) avrebbe inviato a Pipino il Breve (751-768), probabilmente dietro sua richiesta, una piccola raccolta di libri greci, nella quale figura, al secondo posto, la voce «*Dionysii Ariopagitis <libros>*»<sup>(14)</sup>.

Sulla scorta di Paul Lemerle e Jean Irigoin, è possibile ricostruire passo per passo la suggestiva storia di questo manoscritto, tanto modesto nell'aspetto<sup>(15)</sup>, quanto insigne per antichità e per motivazioni stori-

<sup>(13)</sup> L'episodio è riferito in P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971 (Bibliothèque byzantine. Etudes, 6), p. 9 n. 2; sulle vicende del manoscritto si veda *ibidem*, pp. 13-16.

<sup>(14)</sup> Cf. J. IRIGOIN, *Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., pp. 19-29, precisamente p. 19, ma anche LEMERLE, *op. cit.*, p. 13 n. 13. Va ricordato, inoltre, che papa Adriano I (772-795) cita alcuni passi delle opere dello Pseudo Dionigi in una lettera ad Angilberto di Saint Riquier: si vedano IRIGOIN, *Les manuscrits* cit., p. 19; LOUTH, *art. cit.*, p. 335.

<sup>(15)</sup> Oltre ai facsimili già citati in S. J. VOICU – S. D'ALISERA, *I.M.A.G.E.S.*, [Roma 1981], p. 484, si segnalano quelli pubblicati in alcuni cataloghi di mostre recenti, come *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*. Paris, Musée du Louvre, 1992-1993, a cura di J. DURAND, Paris 1992, no. 126, e *Trésors de Byzance. Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de France*, [Paris 2001]



che, visto che da esso dipende la straordinaria fortuna dell'opera dionisiana in Occidente, favorita dalle due traduzioni eseguite in età carolingia e dall'identificazione dell'autore con il primo vescovo di Parigi.

Poco importa, ai fini di questo discorso, che il codice sia stato effettivamente eseguito o no nel monastero di Studio dedicato a S. Giovanni Prodromo: indubbiamente la corte bizantina, rappresentata per ironia della sorte da un imperatore incolto come Michele II, il rozzo soldato fondatore della dinastia amoriana, dovette rivolgersi a uno dei principali centri scrittori della capitale per commissionare il manoscritto da inviare a un destinatario tanto illustre. Sembra giustificato, tuttavia, lo scetticismo del Lemerle di fronte all'idea che un imperatore iconoclasta potesse affidare questo incarico a uno *scriptorium* monastico fieramente avverso alla sua politica religiosa. Tanto più colpisce, dunque, tenuto conto della sua destinazione, la voluta essenzialità e sobrietà di questo libro, che corrisponde in pieno ai parametri della produzione di età iconoclasta, senza nulla concedere alle esigenze estetiche, tranne qualche tocco di colore nei titoli e nelle iniziali; e non si tratta di rosso carminio, bensì del rosso vivo utilizzato almeno fino alla metà del secolo X in tutto il mondo bizantino, tanto per i codici in maiuscola quanto in minuscola. È modesto il formato, mm 250/240 × 175/160 circa, con una superficie scritta di mm 190 × 108, così com'è semplice la preparazione dei fascicoli, 27 quaternioni rigati con il sistema 2 e il tipo 00A1, che prevede 26/30 linee di scrittura; la segnatura originale, della quale oggi sono visibili soltanto alcune tracce, si trovava nell'angolo superiore esterno del f. 1r di ogni fascicolo del manoscritto, che attualmente comprende 216 fogli. L'ornamentazione, se di ornamentazione si può parlare, è ridotta a semplici fregi divisorii fra le varie sezioni del testo, i cui titoli sono tracciati in ogivale diritta, mentre il testo è in ogivale inclinata. Le iniziali, leggermente sporgenti nel margine e tracciate in rosso, come si è detto, sono di forma oblunga e occupano di solito in altezza uno spazio equivalente a due o tre righe.

---

(*Cahiers d'une exposition*, 37), ovvero il catalogo della mostra organizzata a Parigi in occasione del XX Congrès international des Etudes byzantines (Paris, 19-25 août 2001), p. 3, illustrazione a p. 8 (= f. 174), nonché la riproduzione inserita in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., tav. I (= f. 1). Per la bibliografia, occorre ricordare, insieme al contributo fondamentale di J. LEROY, *Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studite*, in *Scriptorium* 15 (1961), pp. 36-60, anche B. L. FONKIC, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 17-19 (1980-82), pp. 73-118, precisamente p. 84.



La grafia, peraltro, non raggiunge livelli di grande qualità: vergata con mano non sempre ferma e inchiostro bruno medio, talvolta chiaro, è abbastanza regolare ma non calligrafica, e non regge il confronto, per esempio, con la maiuscola elegante del *Par. gr.* 2389, il celebre esemplare dell'*Almagesto* di Tolomeo realizzato anch'esso a Costantinopoli, più o meno nello stesso periodo<sup>(16)</sup>. Vale la pena di notare che accenti e spiriti non sono apposti con regolarità.

Se sul piano testuale il manoscritto più vicino al *Par. gr.* 437 sembra il *Vallic. E 29<sup>2</sup>*, un manoscritto in minuscola sul quale mi soffermerò più avanti<sup>(17)</sup>, l'unico che gli si possa affiancare per antichità e caratteri grafici è il *Laur. Conv. Soppr.* 202<sup>(18)</sup>, un codice del secolo IX in maiuscola ogivale inclinata corredato da scolî in ogivale dritta, che si segnala soprattutto per la splendida pagina iniziale. In questo frontespizio (f. 1v) il titolo, scritto in parte in ogivale dritta, in parte in una grafia affine alla maiuscola rotonda di tipo liturgico, è racchiuso in una cornice rotonda adorna di motivi vegetali stilizzati e circondata da una foresta di *ramages* simmetrici, popolata in basso da due cerbiatti disposti ai lati di una palmetta, in alto da due uccelli. Il confronto con una cornice rotonda – peraltro diversa – presente nel frontespizio dell'*Ambros. E 49-50*, celeberrimo Gregorio Nazianzeno attribuito all'Italia bizantina, e più precisamente a Roma<sup>(19)</sup>, ha indotto a suo tempo Kurt Weitzmann ad accostare il Laurenziano al gruppo dei manoscritti di origine italo-greca<sup>(20)</sup>, proponendo un'attribuzione confermata poi dal Grabar<sup>(21)</sup>. Tuttavia la scelta di una gamma cromatica tutta giocata sui toni dell'azzurro, al

<sup>(16)</sup> Si veda il facsimile in *Trésors de Byzance* cit., no. 12, p. 9.

<sup>(17)</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, introduction par R. ROQUES, étude et critiques par G. HEIL, traduction et notes par M. DE GANDILLAC, Paris 1970 (Sources chrétiennes 58bis), precisamente p. 8.

<sup>(18)</sup> Un facsimile della scrittura è pubblicato in G. VITELLI – G. PAOLI, *Collezione fiorentina di facsimili paleografici greci e latini*, Firenze 1884-1897, tav. 17, con l'indicazione erronea della segnatura 102.

<sup>(19)</sup> Si veda G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, [Milano 1982] (Antica Madre), pp. 495-612, precisamente p. 507.

<sup>(20)</sup> K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, p. 81, fig. 554.

<sup>(21)</sup> Cf. A. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1972 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, VIII), Nr. 12, p. 35, fig. 102, e K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Addenda und Appendix*, hrsg. von O. KRESTEN, Wien 1996 (Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Veröff. d. Komm. f. Schrift und Buchwesen des Mittelalters, R.IV,2,2), p. 66.



quale si unisce l'oro, la qualità tecnica dell'esecuzione e i motivi prescelti mi sembrano motivi sufficienti per ritenere fondato il dubbio espresso, in tempi più recenti, dallo stesso Kurt Weitzmann, il quale si chiedeva «ob wir eine italienische oder nicht vielmehr eine jener östlich-byzantinischen Schöpfungen vor uns haben, wie sie als Vorbilder für das Titelblatt des Mailänder Gregor vorausgesetzt werden müssen»<sup>(22)</sup>.

Almeno allo stato attuale, però, risulta problematico individuare il centro di origine di questo testimone, se non osservando che verosimilmente è stato prodotto negli ambienti della capitale bizantina, con ogni probabilità nella seconda metà del secolo IX, se non addirittura agli inizi del X<sup>(23)</sup>. In ogni caso il formato del manoscritto, che comprende 206 fogli, in parte integrati nel secolo XV o XVI, è piuttosto grande, poiché raggiunge i mm 375 × 285, con una superficie scritta di mm 250 × 180, su due colonne che comprendono ciascuna 29 linee di scrittura<sup>(24)</sup>.

Fra i codici in minuscola, forse l'unico paragonabile per antichità ai due appena descritti è un manoscritto conservato oggi nella biblioteca del Patriarcato ortodosso di Gerusalemme, dove è stato trasferito dalla biblioteca della *lavra* di S. Saba, e precisamente lo *Hieros. S. Crucis* 23<sup>(25)</sup>. Di questo testimone, purtroppo, possediamo soltanto una descrizione antica, sebbene dettagliata, e una riproduzione non eccellente: quanto basta, però, a far intuire il notevole valore del codice sul piano grafico, poiché si tratta di una minuscola antica pura, almeno a giudicare dal facsimile. Già all'epoca in cui lo vide il Papadopulos-Kerameus, il manoscritto era notevolmente danneggiato e mutilo dei primi cinque quaternioni: il formato è di mm 305 × 222, con una superficie scritta a piena pagina di mm 188 × 126, e 26 linee di scrittura. La minuscola ad asse diritto, con una certa rigidità di tratti e un accenno di compressione laterale, che tuttavia non ne giustifica l'inserimento nel cosiddetto «tipo Anastasio»<sup>(26)</sup>, presenta caratteri tali da consentirne la datazione

(22) WEITZMANN, *op. cit.* alla nota 20, p. 81.

(23) Così lo data infatti Jean Irigoin, secondo quanto risulta dall'*Addendum* all'edizione Heil: *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste* cit., p. 60.

(24) Non mi è stato possibile vedere direttamente il manoscritto per esaminarne gli aspetti codicologici.

(25) A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, III, ἐν Πέτρου-πόλει 1897, rist. anast. Bruxelles 1963, pp. 52-54; la riproduzione è inserita fuori testo dopo la p. 52.

(26) Per la definizione cf. E. FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 (Colloques Internationaux du C.N.R.S., 559), pp. 139-165, precisamente p. 145.



al secolo IX, tanto più che gli scoli sono vergati in una maiuscola diritta di modulo piccolo, secondo una consuetudine propria della prima età della minuscola. Allo stato attuale degli studi, non è possibile avanzare ipotesi fondate sull'origine di una scrittura del genere, benché la lunga permanenza del codice nella regione palestinese si possa considerare, date le condizioni storico-culturali del territorio, un indizio a favore della sua origine locale.

Altrettanto antico si rivela, a un esame più approfondito, il *Vallic*. E 29<sup>2</sup>, già citato per la sua affinità testuale con il *Par. gr.* 437 all'interno della prima famiglia, in quanto sarebbe derivato dalla sua fonte, o da una fonte parallela<sup>(27)</sup>. Infatti alcuni errori sembrano giustificabili soltanto con la mancata comprensione di un antigrafo in minuscola, e quindi diverso dal Parigino, che fra l'altro non presenta gli scoli inseriti nei margini del Vallicelliano. Quest'ultimo è stato attribuito di volta in volta dagli editori al X o all'XI secolo, mentre in realtà presenta una minuscola antica pura databile al secolo IX<sup>(28)</sup>. Mutilo dell'inizio e della fine, attualmente conta 167 fogli e presenta le opere del *Corpus Dionysiacum* corredate da scoli, in questo caso in minuscola di modulo minore. I fascicoli sono attualmente 21, tutti quaternioni regolari ad eccezione del fascicolo 12, composto da soli sette fogli, e presentano la segnatura nell'angolo superiore esterno del f. 1r, ma nella maggior parte dei casi le cifre sono andate perdute per effetto della rifilatura a cui è stato sottoposto il manoscritto<sup>(29)</sup>.

Il codice misura mm 249 × 180, con una superficie scritta di mm 175 × 150 circa, che comprende più o meno 28 linee di scrittura; l'aspetto più vistoso della rigatura, tracciata a punta secca secondo un tipo

---

(<sup>27</sup>) Si veda *supra*, nota 17. Una breve descrizione a stampa si trova in E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, II, *Catalogus codicum graecorum qui in Bibliotheca Vallicelliana Romae asservantur*, Milano 1902, pp. 111-113. Chi scrive ha già segnalato il manoscritto, pubblicandone due riproduzioni, in L. PERRIA, *Alle origini della minuscola libraria greca. Morfologia e stilizzazioni*, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), I-III, a cura di G. PRATO, Firenze 2000 (*Papyrologica Florentina* 31), I, pp. 157-167, precisamente p. 165; III, tavv. 19-20.

(<sup>28</sup>) L'unica maiuscola presente è il *lambda*, usato tuttavia non dal copista principale, bensì da un suo collaboratore, che esegue soltanto il f. 42.

(<sup>29</sup>) In ogni caso l'ordine dei fogli è stato turbato e va così ricostruito: ff. 1-88, 143-150, 89-112, 129-142, 113-128, 151-167.



speciale predisposto per l'inserimento degli scolî<sup>(30)</sup>, è l'alternarsi di più sistemi, in prevalenza 9 e 10, spesso eseguiti con varianti o addirittura rifatti, al punto che in molti casi sembra un'impresa ardua individuarne lo schema. Benché questo sia ritenuto spesso un indizio di possibile origine italo-greca, il manoscritto nel suo complesso non presenta alcun altro elemento che possa giustificare una simile localizzazione, per cui si possono ascrivere queste peculiarità ai caratteri tipici della produzione in minuscola antica, caratterizzata da frequenti sperimentazioni e variazioni, tanto più che l'affinità testuale con il *Par. gr.* 437 chiama in causa anche per questo testimone gli ambienti della capitale bizantina.

Non meno interessante, sul piano tecnico, è la posizione dei forellini-guida per la rigatura, che non sono posti lungo il bordo esterno del foglio, com'è consueto nei codici bizantini, bensì a poca distanza dalla linea di giustezza che delimita all'esterno la superficie scritta, secondo un uso attestato, sia pure raramente, nei manoscritti più antichi<sup>(31)</sup>.

Altri aspetti che contribuiscono a confermare l'antichità del testimone si osservano tanto nell'aspetto d'insieme, con una lieve inclinazione a sinistra e la presenza dei caratteristici ganci all'estremità dei tratti inferiori, quanto nel tratteggio di alcune lettere e legature, come *zeta* «a 3», *csi* con il tratto finale rivolto a sinistra, doppio *lambda* corsivo, *tau* con il

---

<sup>(30)</sup> Lo schema di base corrisponde al tipo Leroy 10C1n: cf. J. LEROY, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976, e L. GILISSEN, *Un élément codicologique trop peu exploité: la réglure*, in *Scriptorium* 23 (1969), pp. 150-162.

<sup>(31)</sup> Questa particolarità si riscontra anche nel *Coisl.* 209, un codice di aspetto piuttosto modesto. Mentre i ff. 1 e 284-286 sono vergati in inchiostro nero con una scrittura di tipo tradizionale, da una mano del XIII secolo (forse la stessa che ha apposto a f. 7v una nota obituaria con la data del 5 aprile 1261) e i ff. 260-283v sono in una minuscola elegante, piuttosto quadrata, databile al secolo X, i ff. 2-259v sembrano risalire al secolo IX e sono esemplati in una grafia tutt'altro che elegante, anch'essa piuttosto quadrata. Questi fogli, che misurano mm 240 × 162, con una superficie scritta di mm 190 × 110, su 29 linee di scrittura, sono rigati con il sistema 1 e il tipo 20C1, ma in parecchi casi i forellini-guida sono praticati quasi in coincidenza con la linea di giustezza esterna, come per esempio a f. 57. La stessa particolarità si riscontra nel *Par. gr.* 910, un manoscritto in minuscola antica, posata sul rigo, del IX secolo ex., nel quale anzi i forellini si trovano in corrispondenza della prima linea di giustezza di destra (la rigatura è del tipo 22C1a, mentre il sistema non trova riscontri nella codificazione del Leroy, poiché tutti i fogli del fascicolo sono rigati sul lato carne). Non è questo, tuttavia, il caso più eclatante, poiché vi sono manoscritti in cui i forellini si trovano nel margine interno, vicino alla piegatura: cf. A. DZUROVA, *L'Évangélaire Dujčev 272 (olim Kosinitza 115) du Centre d'Études Slavo-Byzantines «Ivan Dujčev»*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 47 (1993), pp. 41-69, precisamente pp. 46-47.



secondo elemento aperto, *kai* tachigrafico con il *kappa* minuscolo. Un ulteriore elemento di arcaismo è fornito dall'uso di tracciare in rosso minio i titoli e, a volte, le prime parole del testo, subito dopo il titolo, quasi in funzione di raccordo. L'ornamentazione è quasi inesistente, limitandosi a due fregi molto semplici ai ff. 4 e 44, il primo disegnato in un inchiostro verde piuttosto corrosivo, il secondo in inchiostro bruno e rosso.

Per motivi analoghi preferisco citare qui un altro manoscritto conservato nella stessa biblioteca, il *Vallic. B 55*: infatti, sebbene questo sia attribuito – in questo caso correttamente – al secolo XI<sup>(32)</sup>, la sua peculiare grafia indica, a mio parere in modo inequivocabile, che il copista si sforza di imitare un modello esemplato nella minuscola tipica della «collezione filosofica»<sup>(33)</sup>. D'altronde, come dimostra il caso del *Vat. gr. 2249*, considerato affine alla collezione, opere di ascendenza neoplatonica come quelle dello Pseudo Dionigi rientravano a pieno titolo negli interessi del committente, che questi sia da identificare con Fozio o no<sup>(34)</sup>; i legami dell'autore del *Corpus* con la scuola neoplatonica di Proclo e Damascio indicano che doveva appartenere alla cerchia dei commentatori di Platone le cui opere sono comprese nella collezione<sup>(35)</sup>. L'antigrafo del B 55 andrebbe quindi a inserirsi nel novero dei codici «fantasma», dei quali si presuppone l'esistenza nell'ambito della collezione stessa, pur senza averne le prove materiali, come per esempio il cosiddetto codice  $\Sigma$  di Strabone, l'archetipo delle *Enneadi* di Plotino o il commento di Ammonio al *De interpretatione* di Aristotele<sup>(36)</sup>.

<sup>(32)</sup> MARTINI, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>(33)</sup> Si veda la segnalazione precedente del manoscritto in PERRIA, *Alle origini* cit., p. 164 n. 30. Per quanto riguarda l'identificazione del copista Giuseppe (ff. 1-239v), cf. E. GAMILLSCHEG (a cura di), *Repertorium der griechischen Kopisten, 800-1600. 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, erstellt unter Mitarbeit von D. HARLFINGER und P. ELEUTERI, Wien 1997 (Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Veröff. d. Komm. f. Byzantistik, III/3), I, p. 133; II, pp. 124-125; III, tav. 188. La bibliografia sulla «collezione filosofica» è vastissima, per cui mi permetto di rinviare, per gli aspetti paleografici, a L. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione nei codici della «collezione filosofica»*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 28 (1991), pp. 45-111, in particolare pp. 75-82, relative al *Vat. gr. 2249*, che ai ff. 1-134 contiene opere dello Pseudo Dionigi.

<sup>(34)</sup> Si veda anche l'identificazione del committente con Leone il matematico, proposta dal Westerink: *Damascius, Traité des Premiers Principes*, introd., texte et comm. par L. G. WESTERINK, trad. par J. COMBES, Paris 1986, pp. LXXII-LXXX.

<sup>(35)</sup> Cf. LILLA, *Dionigi Areopagita (Pseudo)* cit. alla nota 1, col. 972.

<sup>(36)</sup> *Damascius, Traité des Premiers Principes* cit., pp. LXXII-LXXX, precisamente p. LXXV.



In ogni caso il codice Vallicelliano, composto da 242 fogli, comprende trentadue fascicoli, di cui ventisette quaternioni, quattro ternioni (fascicoli 2, 7-9), più due fogli finali che costituiscono il fascicolo 32. Il formato misura mm 250 × 190, mentre la superficie scritta presenta variazioni notevoli, da mm 160 × 110 a 150 × 120, anche perché l'impaginazione varia, passando da una presentazione a piena pagina a quella a due colonne (ff. 6-8), in corrispondenza del testo delle *Λέξεις*. Sono presenti quindi ben quattro tipi diversi di rigatura: 20C1, 40C2, 20B1 e 00C1, con un numero di linee variabile da 29 a 40, mentre il fascicolo 32 non presenta alcuna rigatura; cambia altrettanto spesso anche il sistema, che passa dal 6 (il più usato) al 9, al 5 e infine al 4, soltanto nel fascicolo 17. La segnatura dei fascicoli presenta inoltre la particolarità di cominciare con il fascicolo 3, anziché con il primo.

Anche da questa breve descrizione risulta evidente che il manoscritto presenta parecchie irregolarità sul piano tecnico; tuttavia l'aspetto più singolare resta quello grafico, in cui sono ben visibili gli elementi costitutivi della minuscola della «collezione filosofica», ovvero gli ispessimenti terminali, le aste a clava, gli occhielli ciechi – per esempio all'estremità inferiore del *gamma* minuscolo – e lo schiacciamento del corpo delle lettere, che risultano più estese in larghezza che in altezza. A parte le inevitabili divergenze legate all'evoluzione diacronica della minuscola nel periodo medio, questa scrittura di imitazione<sup>(37)</sup> mostra differenze legate all'uso di un calamo meno duttile, che evidentemente non permette al copista – nonostante la regolarità del *ductus* – di modulare con altrettanta nitidezza il contrasto fra ispessimenti e tratti sottili. Ciò nonostante, il risultato sembra rivelare in filigrana un modello dovuto al copista I, che con ogni probabilità era anche il coordinatore della collezione nel suo complesso<sup>(38)</sup>.

Per tornare alla suddivisione dei testimoni manoscritti in due famiglie, caratterizzate dalla frequenza nell'una di errori ortografici che nella seconda sono stati corretti, dobbiamo ricordare che, oltre al *Par. gr.* 437 e al *Vallic.* E 29<sup>2</sup>, la prima famiglia comprende *Par. Coisl.* 253 e *Bodl. Canon.* 97, vicini fra loro sul piano testuale, mentre il *Par. gr.* 447 resta in una posizione indipendente.

<sup>(37)</sup> Sulla problematica legata alle scritture di imitazione cf. J. IRIGOIN, *Les écritures d'imitation*, in *I manoscritti greci cit.*, II, pp. 695-699; IDEM, *Une écriture d'imitation: Le Laurentianus 28,4 d'Archimède*, in *Bollett. della Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 54 (2000) (= *Omaggio a Enrica Follieri*), pp. 307-317.

<sup>(38)</sup> Per la classificazione si veda FONKIĆ, *Scriptoria cit.*, pp. 93-99.



Il *Coisl.* 253, che contiene il *Corpus* dello Pseudo Dionigi con scoli ed è mutilo della fine, pone al paleografo un problema di notevole interesse. L'aspetto esteriore è molto modesto, caratterizzato dall'uso di una pergamena mediocre, da forature vistose, rigature marcate, errori e rifacimenti. Il formato è di mm 295 × 210, con una superficie scritta di mm 190 × 120 che prevede 27 linee di scrittura separate da un intervallo di 7 mm. Per la rigatura sono utilizzati il sistema Leroy 3 e il tipo 20A1, almeno nei fogli sprovvisti di scoli; negli altri, il tipo non è classificabile, in quanto predisposto per accogliere il commento marginale.

Il manoscritto, che comprende 239 fogli, ha inizio con un binione (ff. 1-4), seguito da un bifolio, al quale succedono quaternioni regolari. Il testo vero e proprio comincia soltanto a f. 15, dopo due fogli in bianco (ff. 13-14) privi di decorazione, con il solo titolo in maiuscola. Per il resto, il codice presenta alcuni fregi molto semplici, formati da linee ondulate tracciate con l'inchiostro; anche le iniziali sono molto semplici, di solito minuscole di modulo maggiore del normale.

L'aspetto più notevole del manoscritto, però, è la scrittura, una minuscola oblunga ed elegante, molto fitta, con spiriti angolosi e accenti circonflessi. In alcuni fogli è presente il cosiddetto «chiodo Follieri»<sup>(39)</sup>, di dimensioni molto piccole (per esempio a f. 24v, l. 14), ma per il resto il codice non presenta altri caratteri italo-greci, anche se l'aspetto è genericamente provinciale<sup>(40)</sup>. Nell'interlinea si notano glosse latine inserite nell'interlinea e in seguito quasi cancellate, che sembrano databili al secolo XIV o XV<sup>(41)</sup>. Il problema è che la minuscola del testo ha un aspetto fortemente artificioso, per cui già il Montfaucon formulò nel 1715 questo giudizio: «XIII. circiter saeculi. Calligraphus tamen IX. saeculi formam characterum imitatus est»<sup>(42)</sup>. In effetti, anche se più di un editore ha attribuito questo testimone al secolo IX o IX-X<sup>(43)</sup>, è molto probabile che si tratti anche in questo caso di una scrittura di imitazio-

<sup>(39)</sup> Cf. E. FOLLIERI, *Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, [Reggio Calabria - Roma 1983], pp. 103-142, precisamente pp. 119-123.

<sup>(40)</sup> I ff. 258v-259v sono stati integrati da una mano dell'XI-XII secolo in una corsiva ritorta, tracciata con inchiostro nero.

<sup>(41)</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* cit., p. 8.

<sup>(42)</sup> B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, Parisiis 1715, p. 301.

<sup>(43)</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* cit., p. 13, e SUCHLA, *Corpus Dionysiacum* cit., I, *Pseudo-Dionysius Areopagita de divinis nominibus*, p. 23. Si veda anche P. G. THÉRY, *Recherches pour une édition historique du Pseudo-Denys*, in *The New Scholasticism* 3 (1929), pp. 353-442, precisamente pp. 369-371.



ne, tanto più che la pergamena appare troppo levigata e lucida per risalire all'epoca della minuscola antica, senza contare che è di colore chiaro leggermente tendente al grigio, anziché al giallo, come avviene di solito nel IX-X secolo.

Alla seconda famiglia fanno riferimento invece il *Par. gr.* 438, dell'anno 992, il *Par. gr.* 445, databile al secolo XIV, e il *Par. gr.* 443, del 1272, ma anche l'*Oxon. Magdalen College 2*, il *Bodl. Clark. 37*, del secolo X-XI, il *Par. gr.* 444 e il *Par. gr.* 446.

Altri manoscritti occupano una posizione a parte, in quanto sembrano di origine mista. Fra questi, forse, il più antico è il *Vat. Palat. gr.* 123<sup>(44)</sup>, un codice piccolo, ma di buona qualità, che è stato già citato in passato per le caratteristiche della decorazione. Misura oggi mm 190 × 140, con una superficie scritta che riserva ampi margini agli scolii, vergati in maiuscola ogivale diritta e purtroppo in gran parte decurtati dalle rifilature. Vale la pena di sottolineare che il rapporto fra le due scritture è evidenziato dall'uso di un inchiostro bruno intenso per il testo e chiaro invece per il commento. Il manoscritto, mutilo dell'inizio e della fine, comprende 185 fogli, vergati in una minuscola antica ad asse diritto, lievemente schiacciata e angolosa, ai quali è stato aggiunto in seguito un altro, in uno stile affine al cosiddetto *Metochitesstil*; i fascicoli sono stati rigati con i sistemi 5 e 7, secondo il tipo 00C1 e la segnatura dei fascicoli si trova nell'angolo superiore esterno del f. 1r. Tuttavia l'aspetto più notevole è l'ornamentazione, non tanto per i motivi, generalmente geometrici e sobri, quanto per l'uso dei colori, giallo, verde e viola dalle tonalità delicate, accompagnati a volte dall'arancio. La peculiarità dell'aspetto riflette le particolarità del testo, che, secondo gli editori, costituirebbe una edizione critica *ante litteram*, curata da un erudito del IX-X secolo, rimasto purtroppo sconosciuto<sup>(45)</sup>.

Il *Par. gr.* 439 conta 119 fogli e misura mm 285 × 200, con una superficie scritta di mm 215 × 115, su 29 linee. I fascicoli sono quaternioni, con la segnatura a f. 1r, nell'angolo superiore esterno, spesso decurtata dalle rifilature, per cui risulta visibile solo a partire da f. 17. Per la rigatura sono utilizzati il sistema 1 e il tipo 20C1, che a f. 94 diventa P1 20C1. La decorazione è essenziale, di gusto arcaico, limitata a semplici fregi a

---

<sup>(44)</sup> H. STEVENSON, *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1885, p. 58.

<sup>(45)</sup> Si veda la segnalazione precedente in L. PERRIA, *Nuovi testimoni della minuscola libraria greca nei secoli IX-X*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 34 (1997), pp. 47-64, 8 tavv., in particolare p. 58, tav. 6a-b.



inchiostro formati da linee ondulate o motivi a S e asterischi, di solito arricchiti alle estremità da foglioline di forma allungata, triangolare e aguzza, come a f. 12v, che ricordano quelli tracciati dal copista studita Ignazio<sup>(46)</sup>. A f. 27 il fregio è costituito da una semplice treccia a due capi, mentre a volte il copista si limita a premettere al titolo una semplice crocetta. Le iniziali sono in genere maiuscole di modulo non troppo grande, realizzate a tratto doppio nello stesso inchiostro del testo, ornate da foglioline cuoriformi o piccole appendici triangolari che si prolungano in basso a sinistra.

Sul piano grafico, questo testimone si inserisce nel filone della minuscola corsiveggiante «tipo Efrem»<sup>(47)</sup>, con una scrittura oblunga dai tratti sottili, di modulo piccolo e ricca di abbreviazioni, che sembra databile al secolo X anziché all'XI. Non si tratta comunque di una grafia sufficientemente caratterizzata da consentire la formulazione di ipotesi sull'origine del manoscritto, anche se nel margine superiore del f. 118v si legge una nota in maiuscola in cui il proprietario si raccomanda alla misericordia di Cristo, presentandosi come «Senofonte, proedro di Paleopoli e monaco di Studio»; purtroppo il *ductus* incerto della nota e l'uso della maiuscola non consentono una datazione precisa della nota.

Ai pochi manoscritti datati, come il *Lond. B.L. Add.* 18231, dell'anno 971/2<sup>(48)</sup>, e il *Par. gr.* 438 del 992<sup>(49)</sup>, già citato, si può aggiungere il *Sin. gr.* 319, dell'anno 1048<sup>(50)</sup>: nonostante sia conservato nella biblioteca del monastero di Santa Caterina, però, il codice non sembra di origine locale. Dall'esame del microfilm è possibile soltanto desumere che è vergato in una minuscola di tipo tradizionale, piuttosto oblunga ma non priva di echi della Perlschrift. La presenza di ampi margini per gli scolii e la cura

<sup>(46)</sup> Cf. le riproduzioni pubblicate in L. TH. LEFORT – J. COCHEZ, *Palaeographisch Album*, Leuven 1932-34, tav. 12, e P. SCHREINER, *Die Historikerhandschrift Vaticanus graecus 977: ein Handenexemplar zur Vorbereitung des Konstantinischen Ekzerptwerkes?*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37 (1987), pp. 1-29, tav. 4. Sul *Par. gr.* 439 si veda la precedente segnalazione in PERRIA, *Nuovi testimoni cit.*, p. 59.

<sup>(47)</sup> FOLLIERI, *La minuscola cit.*, pp. 146-151.

<sup>(48)</sup> K.-S. LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, II, Boston 1934 (*Monumenta palaeographica vetera. First Series*), ms. 66, tavv. 118-120, 136.

<sup>(49)</sup> LAKE, *op. cit.* alla nota precedente, IV, Boston 1935, ms. 144, tavv. 245-247.

<sup>(50)</sup> Cf. H. HUSMANN, *Die datierten griechischen Handschriften des 9. bis 16. Jahrhunderts, Herkunft und Schreiber*, in *Ostkirchliche Studien* 27 (1978), pp. 143-168, precisamente p. 147.



ἡ δὲ καὶ πάντα ταῦτα ἐπαράδοξαι, τοὺς παρό-  
 ντας σὺν ἡμῶν λογίζου. ὅτι οὐδεὶς ἐκ ἡμῶν σοφὸν  
 μήσσει, ἔθρως σπλάγχνα ἔχοντες, ἀνελκόμενοι  
 ταῖς ἐπιστήταις, ἐταῖς ἐτοιμαστέοις. παρ-  
 ρομένη τοῖς νῦν ἡμῶν. ἐν ἑσπερίῳ μεν τὸν οὐ-  
 ρανόμην, ἐν αὐτῇ ἀποκρίσει ἀμύσσω μεν τὴν  
 λατρίαν, ἐν τῷ αἰωνίῳ ἐπιτυχόμεν ἁπλῶς  
 χάριτι, ἐν φημι ἀπὸ τοῦ ἡμῶν ἰσχύ. δι' οὗ ἐμὸς  
 οὐτὼ πρὶ δόξαι. ἀματὸν ἁγίον πρὶ ἡ τοῦ σώ-  
 ματος αἰώνων ἀμῶν.

τὸ οὐκ ἐρῶν μεν ἀβραάμ τὸν πρῶτον ἡμῶν  
 ἐν ῥηκέναι κατὰ σάρκα. εἰ γὰρ ἀβραάμ ἐξ  
 ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καὶ ἄγχνηα. ἀλλ' οὐ

..... πρὸς τὸν ΘΝ. ....

ἡ γὰρ ὅτι ὑποδύκεται ἑρῶν ὁ νόστος ὅτι  
 καὶ ὅτι πᾶν τὸ ἡμῶν. ἐν ὅτι ἡ καὶ ἡ σὺν  
 ἐκ τῆς ἐσθῆ. ἐν ὅτι οὐκ ἐνὶ σωθῆναι ἔθρως  
 ἀμῶν διὰ τὴν ἁγίαν. τοῦ δόξαι δόξαι μοι πρὸν  
 ὅτι οὐδὲ ἀσχύνησιν ὁ σῶν αἰών. ἀμῶν δόξαι  
 μαμπαρ. ἐμὸς ὁμοσπῆς διὰ τὸν μεν γων. ἐ-  
 παρ δὲ ἡ ἀρτὸς ἐκ τῆς σὺν ὁσθῆ. ἡ γὰρ ἐν  
 μαρτὸς ἀσχύνησιν. ἐπὶ τῇ ἀμῶν ἡ γὰρ ἐν τῇ  
 ἀρ. μοι πρὸς καὶ τοῖς γὰρ ἡ ἀπὸ τῆς ἰσχύος  
 οὐ σῶν ἀμῶν. ἀμῶν δὲ καὶ οὐκ ἐκ τῆς  
 δικαιοσύνης γὰρ ἐν τῇ σῶν. ἐν αὐτῇ ἀπὸ τῆς  
 πρῆς. ὁ γὰρ οὐτὼ σὺν ὁμοσπῆς. ὁ δὲ καὶ οὐκ ἐκ  
 παρρησίας σὺν ὁσθῆ. ἐν ὅτι καὶ οὐκ ἐκ τῆς  
 ἀμῶν ἐν δόξαι. γὰρ. ὅτι δὲ ἐν τῇ σὺν δόξαι  
 ἐκ τῆς ἐκ τῆς μαμπαρ. ἐμὸς ὁμοσπῆς. πρὸς  
 ἀμῶν ἐκ τῶν πρὸς τῆς ἀμῶν ἀπὸ τῆς ἰσχύος.

h om. VII

(M 60, 453 cff.)







μορμύροχος του αιματος των αμαρτιαν  
των ενυριστα. Πάπτος ὅποιος τὸν ἥ  
ποιούσιν. ἡ δὲ ὁρλαίου σφοδραδινὴ  
ταρβύρος. ἄτι δὲ ὅτα μὲν ἀμαρτία  
τὸν αἰτοῦντος. οὐκ εἰς τυχὸν ἀφαιρῶ  
τήμα. ὅστω τὸν δὲ διὰ ἀφαιρούνοι κοδομή  
σαι οἱ κορτῶ τῶς κερνθέρτος. ὅς, τήσρε  
προσθῆ ὅρα ἀτι σῶς οὐκ ἀπολημμετρώθη.  
οἱ μὲν δὲ ἔτε ὅρου ὅτιος ἔλερίθη. ὁ μὲν γὰρ  
ἐρβύας. μὴ ἔλουνσθ ὅς φαιρῶσαι διὰ τὴν  
κακίαν ἐκ ὅρων. ὡς ὁρῶ προσελήχτο.  
καμὰ λὸς τὸν καίρου παρβλῶντος κατὸν  
ἔδ ὅποιος ἀσθαι τὸ αἰτήμα. ὁ καίρος ἰα  
ρορ καὶ μὰ τὴν αἰτοῦντος ἐνυριστὸ μῶτα.  
πὲρ δὲ τὸν ἰατρὸν τούτου τρις τὸν κερ παρβέαι  
λῶσαι ἱμα ἀποαἰσῶντος. ὅ δὲ μὲν αἰρή.  
ὅτι τὸ παρβῆ ἀσῶν τὰ μὲν ὅς ὡς ἔστι τῶν  
παρβῆ τὸ σῶμα. πομὸ καὶ διὰ ὁρὸς ἀειρὸ μ  
ρος. τοῦ τῶν ὡντος ἡ συγχωροῦντος δὲ  
τῶν οἱ κορμὶ αἱ ἐρβύτας τῶν παρβῆ  
ἀφαιρῶς. ὁ μὲν δὲ οἱ τὸ δὲ κατὸν  
ρίσαι ὅτι τῶν δὲ ἀποσῶντος ὅς ὡς ὡς αἰ  
παρβῆ τῶν αἰσῶντος. ἀκούσαι  
αἰτῆσας ὅς οἱ δὲ τῶν ὡντος ὅς ὡς ὡς  
καὶ οἱ δὲ τῶν ὡντος. καὶ πολλοὶ ἔροι. ὅς







evidente nell'esecuzione di questi ultimi, costretti quasi sempre in forme geometriche, o comunque simmetriche, induce a giudicarlo un prodotto non privo di ambizioni formali, uscito da un centro scrittorio che, quando anche fosse provinciale, cercava di imitare modelli costantinopolitani. Più modesto appare invece il *Sin. gr. 323*, un codice cartaceo di modeste dimensioni (mm 250 × 170), databile al secolo XIV-XV, per il quale, stando ad alcuni elementi come il *pi* maiuscolo con i tratti paralleli prolungati verso sinistra, non è esclusa un'origine legata all'area palestino-cipriota.

Vi è poi una serie di manoscritti che, pur essendo già noti, meriterebbero maggiore attenzione sul piano della grafia. Basti pensare, per esempio, al *Par. gr. 933*, un manoscritto in cui il copista usa per il testo una minuscola inclinata piuttosto corsiveggiante databile agli inizi del X secolo e per gli scolî una maiuscola diritta di piccolo modulo, vergata con inchiostro più scuro. Il formato misura mm 254 × 182, con una superficie scritta di mm 180 × 124, a piena pagina, su 27 linee (in media). Il tipo di rigatura non è classificabile con i criteri consueti, perché predisposto per accogliere gli scolî, mentre il sistema sembra identificabile con il Leroy 6. Si tratta dunque di un prodotto tipico della prima fase della maiuscola libraria, caratterizzato da una fattura non ancora allineata su parametri di euritmia e regolarità, che si affermeranno soltanto nell'età medio-bizantina. La scrittura, peraltro, appare già matura, fluida e inclinata a destra, non del tutto pura per l'inserzione di maiuscole come *alpha* e *lambda*; i tratti distintivi più vistosi di questa mano, piuttosto personale, sono comunque la forma del *sigma* che, in legatura con la lettera seguente, resta aperto in basso, utilizzata soprattutto nel gruppo *sigma-ypsilon-ny*, e l'abitudine di tracciare l'*ypsilon* (maiuscolo) al centro dell'*omicron*, che acquista quindi un modulo maggiore. In questo manoscritto, a differenza che in altri, è piuttosto sviluppata l'ornamentazione, che, pur essendo rigorosamente monocroma, eseguita nello stesso inchiostro del testo, mostra una certa inventiva nelle iniziali. L'esecutore – forse il copista stesso, almeno in gran parte del codice – da un lato attinge al repertorio tradizionale dell'età post-iconoclasta, con variazioni sul tema dei giglietti applicati all'estremità del tratto inferiore di sinistra (con *alpha* ai ff. 17v, 32, 54 ecc.; con *kappa* a f. 37), dall'altro introduce motivi di gusto più classicheggiante, come il cerchio con motivi a intreccio che decora un *omicron* rotondo, con effetti simili a quelli raggiunti nelle cornici rotonde del *Vat. gr. 1594*<sup>(51)</sup>.

---

<sup>(51)</sup> Cf. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione* cit., tavv. 5, 6, 8, e L. BRUBAKER,



Occupa una posizione analoga nella tradizione manoscritta del *Corpus Dionysiacum* il *Par. gr.* 934, un codice mutilo della fine<sup>(52)</sup>, vergato in una minuscola corsiveggiante poco inclinata che è stata generalmente datata al secolo XI, mentre a un esame più attento si rivela anteriore di almeno un secolo. L'impressione ricavata dall'analisi paleografica è confermata dalla presenza di aspetti codicologici arcaici, come la rigatura eseguita con il sistema 4 e il tipo speciale V 00C1, che sembrano prerogativa esclusiva della produzione più antica in minuscola<sup>(53)</sup>. Ci troviamo quindi di fronte a un esemplare antico, privo di ornamentazione, nel quale – come spesso accade – l'inizio di ogni fascicolo è contrassegnato da tre croci tracciate nel margine superiore (p. es., f. 135), mentre la segnatura si trova nell'angolo superiore esterno, come d'abitudine in questo periodo (p. es., ff. 216, 224). Fra l'altro i ff. 1-6 presentano un ulteriore motivo di interesse, poiché non soltanto la grafia è più fitta, minuta e ricca di abbreviazioni, ma in margine sono presenti scoli vergati con un calamo più fine e una grafia più sciolta, slanciata ed elegante, che utilizza spesso legature corsive come l'*epsilon-rho* «ad asso di picche».

Alla fine del secolo X si può assegnare il frammento D 105 del Centro di Studi Slavo-Bizantini «Ivan Dujčev» di Sofia<sup>(54)</sup>, proveniente da un bel manoscritto che misurava almeno mm 294 × 214, con una super-

---

*Greek Manuscript Decoration in the Ninth and Tenth Centuries: Rethinking Centre and Periphery*, in *I manoscritti greci* cit., II, pp. 513-533, fig. 28. Anche il *Par. gr.* 933, fra l'altro, può vantare una storia di notevole interesse, in quanto figura fra i codici che Guillaume, futuro abate di Saint-Denys (1172 o 1173 – 1186), portò a Parigi da Costantinopoli nel 1167: IRIGOIN, *Les manuscrits* cit., pp. 23-24. È stato inserito fra i testimoni affini alla «boulété italique» in M.L. AGATI, *La minuscola «boulétée»*, I-II, Città del Vaticano 1992 (*Littera Antiqua*, 9,1-2), I, pp. 252-3; II, tav. 168.

<sup>(52)</sup> Attualmente conta 320 fogli e misura mm 200 × 145, con una superficie scritta di mm 146 × 82.

<sup>(53)</sup> B. L. FONKIČ, *Aux origines de la minuscule stoudite (Les fragments moscovites et parisien de l'œuvre de Paul d'Egine)*, in *I manoscritti greci* cit., I, pp. 169-186; rist. sotto il titolo *U istokov studijskogo minuskula (Moskovskij i Parizhskij fragmenty sočinjenja Pavla Eghinskogo)* in IDEM, *Grečeskie rukopisi evropejskich sobranij. Manuscripts grecs dans les collections européennes*, Moskva 1999, II, pp. 28-46 (III).

<sup>(54)</sup> Colgo l'occasione per ringraziare Aksinja Džurova e tutto il personale del Centro, oltre che la signora Helena Dujčeva, per l'accoglienza cordiale e la premurosa assistenza che mi hanno riservato in occasione della visita alla biblioteca. Il manoscritto in questione è segnalato in A. DŽUROVA, V. ATSALOS, K. STANCEV, V. KATSAROS, «Checklist» de la collection de manuscrits grecs conservée au



ficie scritta di mm 250 × 174 circa, comprendente 20 linee di scrittura. Il copista adotta per il testo, corredato da scolî, una Perlschrift elegante, ma la fattura si riallaccia alla tradizione della minuscola antica, con l'adozione del sistema di rigatura 10, che potrebbe essere una spia di origine periferica, specie in rapporto all'epoca, se la notevole qualità grafica non rendesse improbabile questa eventualità.

Fra i testimoni meno noti e studiati del *Corpus Dionysiacum* è compreso senza dubbio anche il *Vat. gr. 859*<sup>(55)</sup>, un manoscritto del quale vanno presi in considerazione, per il contenuto, soltanto i ff. 28-142: infatti, mentre il f. 1 è tratto da un menologio del secolo XI e i ff. 2-27 e 263 sono cartacei e risalgono a un restauro del secolo XV, dopo il f. 142 lo stesso copista della parte iniziale ha trascritto testi di altri autori, come Ignazio Antiocheno e Policarpo, ai quali fa seguito il *Protevangelium Iacobi*. Questo nucleo originario è di un certo interesse sul piano grafico, poiché presenta una minuscola del secolo XII affine al gruppo «a men disteso»<sup>(56)</sup>, vergata con inchiostro nero. Di modulo variabile, piccolo a partire da f. 119, poi più grande, per esempio ai ff. 233-4 e da f. 263 in poi, alterna pagine fitte e serrate ad altre esuberanti, con svolazzi e contrasti modulari. Anche l'ornamentazione, pur essendo sobria, non è priva di pregi, per la nitidezza del disegno e dell'esecuzione: è interessante notare che alterna l'uso del carminio pallido a quello del rosso, in una tonalità opaca ma intensa, adottata da f. 212 a f. 245, dove passa di nuovo al carminio. Di formato medio (mm 320 × 240), il manoscritto è vergato su una pergamena di discreta qualità e sembra da ricollegare alla produzione di area palestino-cipriota, anche se è difficile azzeccare ipotesi sul luogo di origine di un prodotto del genere.

---

*Centre de Recherches Slavo-Byzantines «Ivan Dujčev» auprès de l'Université «St. Klement d'Ohrid» de Sofia, Thessalonique 1994, p. 55.*

<sup>(55)</sup> Cf. LILLA, *Ricerche cit.*, p. 298; la descrizione si trova in R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*, III. *Codices 604-866*, in *Bibliotheca Vaticana 1950* (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*), pp. 424-427. Su una nota armena di Nersēs Lambronac'i († 1198), forse autografa, al f. 211v, hanno nuovamente attirato l'attenzione in un recente contributo F. D'AIUTO – A. SIRINIAN, *Un carme bizantino in onore degli evangelisti e la sua versione armena nel Vat. gr. 1445*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 36 (1999), pp. 121-169, in particolare pp. 127-128.

<sup>(56)</sup> P. CANART – L. PERRIA, *Les écritures minuscules du XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *Paleografia e codicologia greca*. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino – Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983), a cura di D. HARLFINGER e G. PRATO con la collaborazione di A. DODA e M. D'AGOSTINO, I-II, Alessandria 1991 (Biblioteca di «Scrittura e civiltà», 3), I, pp. 67-116; II, pp. 51-68 (16 tavv.), precisamente p. 99.



Il bilancio di questa indagine condotta lungo il filo d'Arianna dei testi si chiude dunque in passivo per quanto riguarda il riconoscimento di possibili testimoni di area palestino-sinaitica nella tradizione manoscritta dello Pseudo Dionigi l'Areopagita, nonostante che le premesse fossero promettenti. Se esistono altri testimoni, al di là dei due o tre citati che potrebbero rientrare in questa categoria, evidentemente non sono riconoscibili, almeno allo stato attuale e con i criteri di valutazione dei quali disponiamo.

Il cerchio aperto con il dono del *Par. gr.* 437 all'imperatore Ludovico il Pio si completa simbolicamente con un altro dono, il codice dello Pseudo Dionigi inviato a Saint-Denis dall'imperatore Manuele Paleologo nel 1408, tramite il suo intermediario Manuele Crisolora, e oggi conservato al Louvre, Département des objets d'art, con la segnatura Ivoires MR 416<sup>(57)</sup>.

## II

### MINUSCOLE LIBRARIE FRA IX E X SECOLO

Si sarebbe detto che la pubblicazione degli atti del Colloquio di Cremona del 1998, con l'ampio spazio dedicato alla minuscola antica nei suoi più vari aspetti<sup>(58)</sup>, avesse esaurito, almeno per il momento, la scor-

---

(<sup>57</sup>) Cf. IRIGOIN, *Les manuscrits* cit., pp. 27-28, e THÉRY, *art. cit.*, pp. 425-442. Sul copista del manoscritto si vedano i recenti contributi di E. LAMBERZ, *Das Geschenk des Kaisers Manuel I. an das Kloster Saint-Denis und der 'Metochitesschreiber' Michael Klostomalles*, in B. BORKOPP – T. STEPPAN (a cura di), *Λιθόστροφον. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für M. Restle*, Stuttgart 2000, pp. 155-162 e di B. L. FONKIČ, *Luvrskij spisok sočinenij Dionisija Areopagita*, in IDEM, *Grečeskie rukopisi* cit., pp. 58-61 e 6 tavv. I ff. 1 e 2 sono riprodotti in *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., tavv. II-III.

(<sup>58</sup>) *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), I-III, a cura di G. PRATO, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina 31), in particolare E. CRISCI, *La produzione libraria nelle aree orientali di Bisanzio nei secoli VII e VIII: i manoscritti superstiti*, I, pp. 3-28, III, 20 tavv.; G. MESSERI – R. PINTAUDI, *I papiri greci d'Egitto e la minuscola libraria*, I, pp. 67-82, III, 11 tavv.; G. DE GREGORIO, *Materiali vecchi e nuovi per uno studio della minuscola greca fra VII e IX secolo*, I, pp. 82-151, III, 28 tavv.; D. HARLFINGER, *Weitere Beispiele frühester Minuskel*, I, pp. 153-156, III, 18 tavv.; L. PERRIA, *Alle origini* cit.; FONKIČ, *Aux origines* cit.; M. L. AGATI, *Il problema della progressiva divisione delle parole tra IX e X secolo*, I, pp. 187-208, III, 8 tavv.



ta di argomenti destinati ad alimentare la discussione su questa fase cruciale della scrittura greca e fornito materia di riflessione sufficiente a tenere impegnati paleografi e studiosi della cultura per alcuni anni. Come sempre accade, però, la previsione si è rivelata pessimistica, e il potenziale della ricerca è ancora enorme, a giudicare dalle nuove segnalazioni di testimonianze interessanti nell'ambito di questo periodo e di questo settore della paleografia.

Non posso quindi non rispondere alle sollecitazioni offerte da questi nuovi contributi, segnalando a mia volta alcuni esempi che possono riallacciarsi alle linee di ricerca indicate e svilupparne alcuni aspetti. Uno dei lavori più stimolanti, in questo senso, è dedicato da Brigitte Mondrain a un manoscritto monacense finora poco noto, che offre la trascrizione del *Thesaurus de Trinitate* di Cirillo di Alessandria in una copia destinata, con ogni probabilità, all'uso personale del committente, dal momento che presenta una veste esteriore modesta ed è realizzato da tre copisti che collaborano fra loro, usando scritture diverse ma accomunate dal modulo piccolo, dall'estrema «densità» della pagina e dalla notevole frequenza di abbreviazioni, in genere poco usate nella minuscola antica<sup>(59)</sup>.

I motivi di interesse offerti da questo manoscritto, il *Monac. gr. 331*, sono molteplici. Da un lato, infatti, costituisce un tipico prodotto del suo tempo, soprattutto sul piano della realizzazione tecnica: con l'adozione del sistema 5 e dei tipi di rigatura C 01C1a e soprattutto C-V 01C1a (ff. 6-89), privo di linee rettrici, si iscrive in quel filone della produzione libraria bizantina mirato a fornire testi curati<sup>(60)</sup> ma senza troppi fronzoli, destinati allo studio o alla consultazione, di cui sono noti già alcuni esempi<sup>(61)</sup>, anche se, nonostante tutto, non ne conosciamo a sufficienza diffusione, centri e procedimenti di realizzazione. Il primo accostamento che si affaccia alla mente riguarda la produzione studita, con i suoi caratteri peculiari, che si vorrebbe tributaria della tradizione italiana, vuoi calabro-campana, vuoi romana<sup>(62)</sup>; problema tuttora non risolto in

(<sup>59</sup>) B. MONDRAIN, *Une écriture cursive grecque inconnue du IX<sup>e</sup> siècle dans le manuscrit de Munich gr. 331*, in *Scriptorium* 54 (2000), pp. 252-267, tavv. 42-45.

(<sup>60</sup>) In realtà, in questo caso il testo presenta numerosi errori, come osserva MONDRAIN, *art. cit.*, p. 264.

(<sup>61</sup>) In proposito si veda, oltre alla bibliografia indicata in MONDRAIN, *art. cit.*, p. 255 n. 7, FONKIČ, *Aux origines cit.*, *passim*.

(<sup>62</sup>) Si vedano le riflessioni di G. CAVALLO, *Una storia comune della cultura: realtà o illusione?*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati* (Tavola rotonda del XVIII Congresso del CSH – Mon-



modo soddisfacente per tutti e tutt'altro che trascurabile nell'economia generale della ricostruzione di un'intera fase della cultura bizantina, quella post-iconoclasta, che vede mutare in modo sostanziale, ma non sistematico e univoco, i parametri della scrittura e della tecnica libraria.

Dall'altro canto, il codice di Monaco costituisce anche un esempio di largo uso delle abbreviazioni, una pratica senza dubbio poco attestata sia per il secolo IX, come giustamente osserva Brigitte Mondrain<sup>(63)</sup>, sia per tutto il secolo X. L'analisi dei segni utilizzati rinvia ad alcuni esempi presenti, oltre che nelle note corsive del Tetravangelo Uspenskij, dell'anno 835, nel testo del codice euclideo appartenuto ad Areta e vergato nell'888, e in testimoni non datati, ma databili al secolo IX, come il *Par. gr.* 2934 di Demostene e i manoscritti della «collezione filosofica»<sup>(64)</sup>. Inoltre mi sembra opportuno sottolineare che di recente è venuto alla luce un testimone prezioso in questo senso, il *Laur.* 28,3 – databile alla metà del secolo X, anche perché, a mio parere, vi si può riconoscere la mano di Efrem – che presenta un uso sistematico delle abbreviazioni, giustificato anche dal carattere scientifico del testo<sup>(65)</sup>. Si tratta infatti di un codice euclideo, proprio come l'esemplare appartenuto ad Areta e oggi conservato nella Bodleian Library di Oxford con la segnatura *Bodl. D'Orville* 301<sup>(66)</sup>, dunque in questo caso le abbreviazioni rientrano nella *facies* specifica del codice di contenuto tecnico-scientifico. E tuttavia il manoscritto laurenziano è degno di nota perché ci riporta, come del resto gli altri esempi citati per il IX secolo, agli ambienti della capitale, dove evidentemente non era sconosciuto, anche in questo periodo, l'uso delle abbreviazioni, sia pure entro limiti definiti dal contenuto e dalla destinazione del libro. In questo senso sarebbe opportuno approfondire l'esame comparativo dei segni utilizzati nel codice euclideo, anche in

---

tréal, 29 agosto 1995), a cura di G. ARNALDI e G. CAVALLO, Roma 1997 (Istituto Storico per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 40), pp. 19-32, in particolare pp. 25-31, e PERRIA, *Nuovi testimoni* cit., pp. 62-63.

<sup>(63)</sup> MONDRAIN, *art. cit.*, pp. 259, 261.

<sup>(64)</sup> MONDRAIN, *art. cit.*, pp. 261-267.

<sup>(65)</sup> L. PERRIA, *Un aspetto inedito dell'attività del copista Efrem: l'uso delle abbreviazioni nel Laur. 28.3*, in *Ὁρώρα*. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno, III (= *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 53 [1999]), pp. 97-101.

<sup>(66)</sup> Cf. le indicazioni bibliografiche fornite in L. PERRIA, *Arethaea II. Impaginazione e scrittura nei codici di Areta*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, n.s. 27 (1990), pp. 55-87, precisamente pp. 59-60.



rapporto a quelli presenti nei testimoni già noti e nell'*Ambros.* Q 74 sup., segnalato per la prima volta nel lavoro della Mondrain<sup>(67)</sup>.

C'è un altro aspetto del *Monac. gr.* 331 ancor più meritevole di attenzione, però, ed è precisamente quella minuscola corsiva inclinata e ricca di legature utilizzata dal secondo dei tre copisti, che mi sembra possa trovare qualche riscontro soltanto in un numero molto ristretto di esempi, tutti segnalati da Santo Lucà negli ultimi decenni<sup>(68)</sup>: non a caso uno di essi, il codice A.I.10 della Biblioteca Durazzo-Giustiniani di Genova, viene chiamato in causa proprio perché presenta un'abbreviazione in comune con il manoscritto di Monaco. Sia questo, sia gli altri rappresentanti del gruppo individuato da Lucà – *Vat. gr.* 2195, *Monac. gr.* 485 e *Neap. gr.* 4\* – presentano comunque delle affinità di *ductus* e di tratteggio con il *Monac. gr.* 331, anche se in quest'ultimo l'inclinazione è molto più accentuata e l'impressione d'insieme può apparire diversa<sup>(69)</sup>.

Qualche eco di questa grafia si ritrova anche in un testimone che offre la possibilità di un ulteriore, e suggestivo, aggancio: si tratta infatti del *Marc. gr.* 450, il celeberrimo manoscritto della *Biblioteca* di Fozio, e precisamente della mano che Guglielmo Cavallo individua con la lettera B e accosta appunto alla grafia «greco-orientale» dei tre manoscritti citati<sup>(70)</sup>. Il gruppo infatti sembra localizzabile a Costantinopoli, come del resto il codice di Monaco, né a questa tesi dovrebbero ostare i numerosi elementi indiziari che riportano, sul piano testuale, all'ambiente siropalestinese, anzi gerosolimitano<sup>(71)</sup>, se si pensa al vasto e ramificato processo di interpenetrazione fra cultura palestinese e costantinopolitana che si svolse a vari livelli – liturgico, teologico, grafico – tra la seconda metà del IX e l'inizio del X secolo<sup>(72)</sup>. Ancor più interessante, dunque,

<sup>(67)</sup> MONDRAIN, *art. cit.*, pp. 261-267, p. 261 n. 26.

<sup>(68)</sup> Cf. S. LUCA, *Il Diodoro Siculo Neap. B.N. gr. 4\* è italo-greco?*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 44 (1990), pp. 33-79, ma anche IDEM, *Il codice A.I.10 della Biblioteca Durazzo-Giustiniani di Genova*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 35 (1981), pp. 133-163, e IDEM, *Nota sul Vaticano Greco 2195*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 39 (1985), pp. 15-34.

<sup>(69)</sup> Per l'affinità ai precedenti, si veda DE GREGORIO, *art. cit.*, pp. 144-145, tavv. 24-25.

<sup>(70)</sup> G. CAVALLO, *Per le mani e la datazione del codice Ven. Marc. gr. 450*, in *Quaderni di storia* 49 (1999), pp. 157-174, precisamente p. 160, tavv. 2-3, 11.

<sup>(71)</sup> LUCA, *Il Diodoro Siculo cit.*, pp. 65-66, 68-72.

<sup>(72)</sup> Oltre a CRISCI, *La produzione cit.*, pp. 25-28, e soprattutto IDEM, *Scritture greche palestinesi e mesopotamiche (III secolo a.C. – III d.C.)*, Firenze 1992, e IDEM, *Scrivere greco fuori d'Egitto. Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a.C. all'VIII d.C.*, Firenze 1996 (Papyrologica Floren-



appare la prospettiva di ricollegare la testimonianza del *Monac. gr. 331* – sia pure indirettamente e con tutte le cautele del caso – agli ambienti più colti di Costantinopoli.

Non è la prima volta, del resto, che la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco offre contributi di rilievo alla ricerca paleografica. Oltre al *Monac. gr. 358* + *Basil. O.II.17a*, già segnalato in passato<sup>(73)</sup>, vi sono infatti almeno altri due manoscritti degni di nota per la loro antichità, il *Monac. gr. 366* e il *Monac. gr. 457*<sup>(74)</sup>. Il primo, uno dei più antichi esemplari del menologio di maggio, è stato variamente datato, ma l'ipotesi più plausibile sembra quella di Albert Ehrhardt, che lo assegna al IX secolo ex., osservando che presenta nel testo l'elogio di Giovanni Studita e la vita di Giovanni Psichaites, attivi nella prima metà del secolo, e accostandolo a esemplari studiati come il *Vat. gr. 1660*, dell'anno 816<sup>(75)</sup>. Il testo è vergato da un solo copista in una minuscola oblunga ma non angolata, piuttosto equilibrata. Più interessante, sul piano grafico, il *Monac. gr. 457*, un codice cristostomico esemplato in una minuscola caratterizzata da tratti marcati ma non privi di eleganza, serrata, posata sul rigo e quasi pura, che mostra notevoli indizi di antichità. Pur essendo rotonda,

---

tina 26), in particolare pp. 98, 107, si veda L. PERRIA, *Libri, copisti e lettori nella regione palestino-sinaitica*, comunicazione presentata alla tavola rotonda intitolata «Lire et écrire à Byzance», in occasione del XX<sup>e</sup> Congrès international des Etudes byzantines (Collège de France – Sorbonne, 19-25 août 2001), di prossima pubblicazione. Per le comunità monastiche palestinesi a Costantinopoli si veda, oltre al monastero degli Acemeti, chiamato in causa da LUCA, *Il Diodoro Siculo* cit., p. 64, anche il monastero di Chora, a capo del quale fu posto il palestinese Michele Sincello dopo il trionfo dell'ortodossia: cf. J. GOUILLARD, *Un «quartier» d'émigrés palestiniens à Constantinople au IX<sup>e</sup> siècle?*, in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 7 (1969), pp. 73-76, e *Life of Michael the Syncellus*, ed. and transl. by M. B. CUNNINGHAM, Belfast 1991 (Belfast Byzantine Texts and Translations, 1), pp. xv, 32-34.

(73) Cf. B. MONDRAIN, *Un nouveau manuscrit de Jean Chortasmenos*, in *Jahrb. d. Österr. Byzant.* 40 (1990), pp. 315-358, e L. PERRIA, *Per un repertorio dei codici greci in minuscola di età antica*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 33 (1996), pp. 21-30, precisamente pp. 24-26, tavv. 1-2.

(74) Per gran parte delle osservazioni qui riferite devo ringraziare Valentina Cannizzo, che su questi e su altri manoscritti monacensi sta preparando uno studio, basato sulla tesi di diploma discussa presso la Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma «La Sapienza».

(75) A. EHRHARDT, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III, Leipzig – Berlin 1937-1952 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 51-53), precisamente III, pp. 620-625.



presenta spesso una forte compressione laterale non solo dei gruppi *ypsilon-ny* o *sigma-ypsilon-ny*, ma anche di singole lettere, soprattutto il *ny* a due curve, in legatura corsiva con la lettera precedente o il *pi*; appare degna di nota la morfologia dell'*ypsilon*, che può assumere ora una forma quadrata (specie in fine di rigo), ora una forma aguzza, a V, o ancora una forma più larga e arrotondata, caratterizzata dalla presenza di un punto ben marcato all'interno, sotto lo spirito (tav. 1). Il tratteggio del *kai* tachigrafico e dello *csi*, con il tratto finale che, dopo un occhiello, si prolunga in orizzontale verso destra, mi inducono ad accostare questa grafia a quella del *Vat. Ottob. gr. 373*, che peraltro non presenta sintomi di contrasto modulare e appare più orientata verso forme oblunghe, lievemente inclinate a sinistra.

Al già citato *Monac. gr. 358* + *Basil. O.II.17a* si riallaccia invece un codice che presenta tutti gli aspetti caratteristici della prima fase della minuscola antica, il *Par. gr. 911*, che contiene le opere di Niceforo, patriarca di Costantinopoli (806-815), trascritte dal copista Stefano. Il manoscritto, di grande formato, è rigato con il sistema 5, secondo il tipo 10C1m<sup>(76)</sup>, con 30 linee di scrittura. I fascicoli sono segnati nell'angolo inferiore interno del f. 1r, ma soltanto a partire dall'inizio dell'opera *Antirrhetica* (f. 111), visto che la prima segnatura, posta a f. 159, corrisponde al numero 7. La scrittura, una minuscola posata sul rigo, diritta e piuttosto oblunga, di modulo non grande, è molto vicina a quella del codice oggi diviso fra Monaco di Baviera e Basilea, ma non presenta i tipici «ganci» e tratti angolosi che ricorrono in quello come in altri esempi dell'epoca, ovvero del IX secolo: viceversa appare estremamente fluida, armoniosa e regolare senza rigidità. Almeno per quanto mi è stato possibile verificare, sfogliando il manoscritto, si tratta di una minuscola pura, il che non è frequente, come si va ormai sottolineando da più parti. Si tratta comunque del frutto di una mano molto esperta, di un copista perfettamente padrone dei suoi mezzi, che raggiunge effetti di raffinata eleganza formale, nonostante l'estrema semplicità dei mezzi usati e l'assoluta mancanza di ornamentazione. Anche i titoli sono messi in rilievo unicamente ricorrendo ai margini rientrati e all'inserzione di una crocetta in corrispondenza della linea di giustezza interna, mentre le citazioni interne al testo sono vergate in una maiuscola ogivale diritta di modulo piccolo.

---

<sup>(76)</sup> Il codice misura mm 364 × 275, con una superficie scritta di mm 232 × 182.



È da rilevare, però, che alcune aggiunte marginali, come quella nella parte superiore del f. 39 (tav. 2), appaiono tracciate con minori preoccupazioni calligrafiche e ricordano, per certi versi, forme presenti in manoscritti come il *Par. Suppl. gr.* 1085 e il *Laud. gr.* 39, databili al IX secolo ex. o al massimo agli inizi del X (mi riferisco in particolare alla legatura *epsilon-ny*); ma quello che mi interessa sottolineare, in questo contesto, è il tratteggio del *ny*, con gli archetti lievemente aguzzi nella parte inferiore, come si è già riscontrato e come si riscontra in un altro testimone di genere del tutto diverso, il *Par. Suppl. gr.* 1274 (tav. 3), probabilmente posteriore di qualche decennio. La minuscola di questo codice di piccolo formato<sup>(77)</sup>, che contiene scritti ascetici ed è stato vergato da un copista di nome Pietro, che si definisce «monaco indegno e peccatore»<sup>(78)</sup>, può rientrare infatti nel filone delle scritture cosiddette informali, senza pretese di eleganza, pur ottenendo un effetto complessivo di chiarezza ed equilibrio. Gli aspetti salienti di questa grafia, non del tutto pura, sono le legature corsive di *epsilon*, nelle quali spesso la curva inferiore della lettera si chiude a cerchio, restando staccata del tutto dalla curva superiore che fonde in un solo elemento cresta e tratto mediano, oppure risalendo verso l'alto per collegarsi al resto con una linea ritorta, secondo un modello utilizzato almeno fino alla metà del secolo X, per esempio dal copista Efrem<sup>(79)</sup>. In questo stesso arco di tempo, fra IX e X secolo, invece, forme analoghe appaiono anche nel *Par. gr.* 841, che tuttavia è di formato grande (mm 360 × 250), a due colonne<sup>(80)</sup>, con 35 linee di scrittura e scolî marginali in una maiuscola ogivale di modulo piccolo, dritta, o almeno poco inclinata; qualche volta, però, il commento marginale è anch'esso in minuscola. La rigatura è eseguita con il tipo 20C2, molto semplice, ma con un sistema non previsto dalla codificazione del P. Julien Leroy: infatti i fascicoli cominciano con il la-

---

(77) Misura mm 268 × 198, con una superficie scritta di mm 190 × 126; la rigatura è del tipo 20C1, incisa con il sistema 1, su 25 linee.

(78) La sottoscrizione, purtroppo danneggiata e priva di datazione, si legge a f. 106v, dopo la conclusione del testo, che, a f. 105, è disposto in modo da formare una croce nella parte inferiore della pagina.

(79) Cf. L. PERRIA, *Un nuovo codice del copista Efrem: l'Urb. gr. 130*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 14-16 (1977-79), pp. 33-114, precisamente p. 58, fig. 8. Sul tratteggio della legatura *epsilon-iota* si veda, di recente, C. M. MAZZUCCHI, *Una curiosa legatura epsilon-iota nel codice Ambrosiano C 222 inf.*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 54 (2000) (= *Omaggio a Enrica Follieri*), pp. 203-207, 2 tavv.

(80) La superficie scritta misura mm 296 × 166, con un intercolumnio di mm 20.



to pelo e i fogli sono tutti rigati sul *recto*. La scrittura è una minuscola di modulo piccolo, corsiveggiante, poco inclinata, senza pretese di stilizzazione, in cui si nota la tendenza a tracciare l'*epsilon* con due curve sovrapposte, di cui quella inferiore chiusa, a goccia; accanto alle forme tipiche del secolo IX, compare tuttavia uno *zeta* che si direbbe già «à trompe», secondo un tratteggio che prevarrà oltre un secolo più tardi.

Ancor più interessante, sia per il contenuto sia per gli aspetti grafici, è il *Par. gr.* 910, un manoscritto di formato quasi uguale al precedente (mm 350 × 245, con una superficie scritta di mm 226 × 180) e anch'esso a 35 linee di scrittura, ma a piena pagina. Un altro elemento che lo accomuna al precedente è il sistema di rigatura, in quanto i fogli sono tutti rigati sul *recto*, secondo il tipo 22C1a; la segnatura invece è apposta secondo un sistema classico, ai ff. 1r e 8v, nell'angolo inferiore interno. Fra i tanti aspetti codicologici che rendono interessante questo manoscritto vi è anche la posizione dei forellini-guida per le linee della rigatura, che sono stati praticati in corrispondenza della seconda linea di giustezza esterna. L'uso di un inchiostro scuro, o addirittura nero, che risalta sulla pergamena di buona qualità, rigida ma chiara, e l'estrema densità delle righe, unita alla mancanza di ornamentazione, conferiscono a questo manoscritto un aspetto singolare, che richiama i caratteri esterni della produzione di area palestino-sinaitica, e l'impressione è rafforzata dal testo che il codice contiene: infatti si tratta degli *Antirrhetica* del patriarca di Costantinopoli Niceforo I (758-828), opera qui attribuita in una nota antica vergata in inchiostro nero, con il titolo di *Kynolykos*, a Teodoro (775-842 o 844), uno dei due fratelli Graptoi, giunti dalla Palestina a Costantinopoli insieme con Michele Sincello e sottoposti a tortura dall'imperatore Teofilo nell'anno 832. È lecito quindi formulare almeno l'ipotesi che il codice sia di origine orientale<sup>(81)</sup>.

Alla corrente informale si riallaccia anche un altro testimone, attualmente conservato nella British Library di Londra, l'*Arundel* 532.

Il manoscritto *Lond. Arundel* 532 offre un bell'esempio di minuscola antica rotonda con un notevole sviluppo dei tratti superiori e inferiori,

---

(81) H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (Byz. Handb. im Rahm. des Handb. des Altertumswissenschaft, II.1), p. 511; R. P. BLAKE, *Note sur l'activité littéraire de Nicéphore I<sup>er</sup> patriarche de Constantinople*, in *Byzantion* 14 (1939), pp. 1-15. Questo manoscritto sarà oggetto di uno studio più specifico nell'ambito delle ricerche sulla produzione libraria di area palestino-sinaitica: cf. PERRIA, *Scritture e codici di origine orientale cit.*, p. 19 n. 1 e *passim*.



che s'innalzano con slancio nello spazio interlineare, verso l'alto – come la cresta dell'*epsilon* – o verso il basso, come il tratto inferiore del *phi*, l'elemento ondulato che esprime l'abbreviazione *alpha-iota* nel *kai*, e soprattutto lo *csi*, che in legatura con *alpha* o *epsilon* scende sempre al di sotto del rigo e si prolunga in un tratto esuberante; non solo, ma i tratti discendenti delle lettere ritornano sempre su se stessi con una curva stretta verso l'alto, contribuendo a movimentare la pagina (tav. 4).

Il codice, oggi in pessimo stato di conservazione, comprende appena 120 fogli<sup>(82)</sup> e contiene omelie di Basilio Magno. Dal punto di vista codicologico, è un altro esempio rappresentativo della minuscola antica: realizzato con una pergamena di qualità non eccezionale, ma di colore chiaro e, in parecchi fogli, molto sottile, è rigato con il sistema 3 e il tipo speciale W 01A1a, il che lo collocherebbe nell'area dei codici antichi di origine costantinopolitana, o addirittura studita. Infatti sono rigati con lo stesso tipo, per esempio, il codice di Mosca *GIM* 117, anch'esso un testimone di Basilio Magno, esemplato nell'anno 880 dal copista Anastasio monaco<sup>(83)</sup>, e il *Par. gr.* 494, che presenta inoltre il sistema 3, utilizzato anche per la rigatura del Tetravangelo Uspenskij<sup>(84)</sup>. Infine il tipo W 10A1a è adottato anche nel *Par. gr.* 1710, un codice della *Cronografia* di Teofane, che però presenta il sistema di rigatura 11<sup>(85)</sup>.

La segnatura dei fascicoli è posta nell'angolo superiore esterno del f. 1r, non all'estremo limite superiore del foglio, bensì nello spazio compreso fra la linea marginale superiore e la prima linea orizzontale che delimita la superficie scritta. L'ornamentazione è ridotta al minimo, ossia a semplici fregi in inchiostro bruno o rosso mattone (ff. 109, 120v). Anche in questo caso, conosciamo il nome del copista, che è Niceforo,

---

(82) Il formato misura mm 280 × 185, con una superficie scritta di mm 200 × 118 e 18/19 linee di scrittura.

(83) Cf. FONKIČ, *Scriptoria bizantini* cit., p. 85. Un altro testimone di Basilio Magno degno di nota è il codice greco 221 del Centro di Ricerche slavo-bizantine «Ivan Dujčev» di Sofia, databile agli inizi del X secolo: si tratta di un manoscritto di formato grande, mm 380 × 284, con una superficie scritta di mm 264 × 172, a due colonne e 33 linee, rigato con il sistema 1 e il tipo 20C2, e vergato in una minuscola fluida e rotondeggiante, leggermente inclinata a destra. Su questo e su altri manoscritti del Centro mi soffermerò in un prossimo lavoro.

(84) Cf. L. PERRIA, *Le cronache bizantine nella tradizione manoscritta*, in *Byzantina Mediolanensia*, a cura di F. CONCA, [Soveria Mannelli 1996], pp. 351-359, precisamente 358-359; FONKIČ, *Aux origines* cit., pp. 175-176.

(85) FONKIČ, *Aux origines* cit., pp. 178-9.



come si legge a f. 120v, in una sottoscrizione molto danneggiata, nella quale probabilmente era indicato anche il committente, ma non la data.

Tutti questi manoscritti, in gran parte non ancora noti, concorrono ad arricchire l'ampio ventaglio di testimonianze della minuscola libraria antica sulle quali dovrebbe fondarsi la nostra valutazione del fenomeno grafico. Tuttavia è pur vero che riesce difficile metterne a fuoco gli aspetti, perché si ha la sensazione che i termini del fenomeno stesso non facciano che slittare, soprattutto a causa della compresenza nello stesso manoscritto – o nello stesso copista – di «modelli di apprendimento» diversi e fatti di «contaminazione» che sfociano in «ibridi di estremo interesse»<sup>(86)</sup>. Si tratta di una realtà di ogni giorno, per chi lavora sui manoscritti, e l'ovvietà, direi, di questa constatazione, almeno per quanto riguarda la fenomenologia della scrittura greca, dovrebbe forse indurci a spostare i termini della questione: a chiederci, insomma, quali siano i meccanismi che governano la conquista di una coscienza professionale da parte dei copisti, inducendo, per esempio, un Teodoro Agiopetrita a scartare la definizione di *kakographos* per autodefinirsi orgogliosamente *kalographos* o *kalligraphos*<sup>(87)</sup>. Mi sembra che la linea di ricerca più proficua consista da un lato nell'approfondire l'indagine a livello culturale, studiando le testimonianze storiche e letterarie relative alla scrittura nel mondo bizantino, per definire meglio questi vari livelli di autocoscienza, dall'altro nel seguirne parallelamente gli sviluppi nella prassi scrittoria, dando comunque per accertato che il piano di realtà coincide con una situazione di multigrafismo, ancor più che digrafismo. Se già il primo testimone datato della minuscola libraria ne è portatore – e, pur ammettendo che non sia il più antico prodotto a Bisanzio, dobbiamo comunque ritenere che sia uno dei più antichi – ciò vuol dire, a mio parere, che la «contaminazione» dev'essere connaturata al fenomeno stesso della scrittura libraria greca e, anziché cercare, o vagheggiare, un «archetipo» che ne sia immune, è il caso di riconoscere e ricostruire modi e processi di espressione di una realtà unica, pur nella diversità delle forme che esprime.

Sono riflessioni che nascono spontanee dai risultati del colloquio di

---

(86) Cf. G. DE GREGORIO, *Καλλιγραφείν / ταχυγραφείν. Qualche riflessione sull'educazione grafica di scribi bizantini*, in *Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa*. Atti del seminario di Erice. X Colloquio del Comité international de paléographie latine (23-28 ottobre 1993), a cura di E. CONDELLO e G. DE GREGORIO, Spoleto 1994, pp. 423-448, precisamente p. 428.

(87) DE GREGORIO, *art. cit.* alla nota precedente, pp. 424-425.



Cremona e trovano conferma in una recentissima segnalazione di Maria Luisa Agati<sup>(88)</sup> relativa a un presunto nuovo codice vergato dallo stesso copista del Vallicelliano di Areta, al quale in passato ho dedicato alcuni studi<sup>(89)</sup>.

Il codice in questione è l'*Ambros.* E 46 sup., un testimone dell'*Interpretatio in Ezechielem* di Teodoreto, che presenta caratteri grafici e codicologici affini a quelli del gruppo di codici esemplati dal copista del Vallicelliano di Areta, rimasto purtroppo anonimo, almeno finora, ma che propongo di chiamare, convenzionalmente, «copista di Dionisio», in riferimento al frutto più splendido della sua attività, il codice Fondo Vecchio 18 di Messina. E dico subito «affini», perché non mi sembra possibile attribuire anche questo nuovo manoscritto, peraltro molto interessante, alla mano del «copista di Dionisio». Nonostante le indubbie affinità, legate probabilmente al terreno comune dal quale sono scaturite queste testimonianze, e individuabili soprattutto nel tratteggio del *delta*, del *theta*, del *kai* tachigrafico, nei facsimili che illustrano l'articolo di Maria Luisa Agati si notano innegabili differenze, come il tratteggio del *kappa* maiuscolo, che nel codice Ambrosiano è piuttosto tozzo, mentre nei codici del «copista di Dionisio» è oblungo e scende al di sotto del rigo con entrambi i tratti, o del *phi*, che nell'Ambrosiano resta aperto sulla sinistra, formando un accenno di ricciolo, che negli altri codici è assente. Anche il *lambda* maiuscolo, uno degli elementi più caratteristici della grafia del «copista di Dionisio», non presenta, nel codice segnalato, la fluidità e l'eleganza tipiche di questo scriba; ma è soprattutto il tratteggio dello *csi*, tanto singolo quanto, e soprattutto, in legatura con *epsilon*, a dirimere ogni dubbio sull'attribuzione, dal momento che il copista dell'Ambrosiano traccia quasi sempre lo *csi* in forma minuscola e in modo molto personale, con la curva centrale stretta e leggermente rientrata rispetto a quella superiore, e, nell'unirla alla lettera preceden-

---

(88) M. L. AGATI, *Un altro codice del copista del codice Vallicelliano di Areta*, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 54 (2000) (= *Omaggio a Enrica Follieri*), pp. 117-125, 2 tavv.

(89) L. PERRIA, *Arethaea. Il codice Vallicelliano di Areta e la Ciropedia dell'Escorial*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 25 (1988), pp. 41-56; L. PERRIA – A. IACOBINI, *Il Vangelo di Dionisio. Il codice F.V. 18 di Messina, l'Athous Stavronikita 43 e la produzione libraria costantinopolitana del primo periodo macedone*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 31 (1994), pp. 81-163, precisamente pp. 91-94; L. PERRIA – A. IACOBINI, *Il Vangelo di Dionisio. Un manoscritto bizantino da Costantinopoli a Messina*, Roma 1998 (Milion 4), in particolare pp. 26-33.



te, la colloca nettamente al di sotto del rigo, anziché all'altezza del tratto mediano dell'*epsilon*.

Al di là dell'identificazione della mano, resta tuttavia intatto l'interesse di questo nuovo esempio di minuscola antica; anzi, direi che aumenta, in quanto concorre a confermare che la fortuna di questa particolare forma di minuscola, elegante e scorrevole, ma non identificabile con una stilizzazione precisa, non è legata alle sorti di un copista in particolare, ma corrispondeva ai gusti di un'élite bizantina che, agli inizi del secolo X, poteva permettersi di commissionare o acquistare libri di buona fattura, realizzati in base a criteri più o meno omogenei e destinati allo studio o alla lettura. Quasi tutti questi codici, infatti, tranne il *Messan. F.V. 18* e lo *Scorial. T.III.14*, non contengono testi liturgici, bensì patristici, o addirittura opere di attualità, come la cosiddetta *Refutazione del Corano* di Niceta Byzantios, scritta negli anni del regno di Basilio I (867-886)<sup>(90)</sup>, e quindi – se la datazione da me proposta è valida – appena vent'anni prima della trascrizione del *codex unicus*, il *Vat. gr. 681*.

Allo stesso filone appartiene anche un altro manoscritto assegnato al «copista di Dionisio», sempre da Maria Luisa Agati, ma questa volta a ragione, e precisamente il *Laur. 70.7*, che contiene la *Storia ecclesiastica* di Eusebio. In questo caso l'identificazione della mano sembra indiscutibile, e il testimone, che giunse in Italia in età rinascimentale, fra quelli acquistati da Giano Lascari per Lorenzo de' Medici, riveste un particolare interesse in quanto presenta una decorazione che, per i colori – rosso, verde e giallo – e per i motivi utilizzati, richiama da vicino l'aspetto del *Vallic. F 10* e del codice Escorialense di Senofonte<sup>(91)</sup>.

Nella prospettiva del digrafismo, la minuscola degli scoli del codice Ambrosiano s'inserisce di prepotenza, richiamandoci alla necessità di un'indagine – più volte auspicata e mai attuata, perché di lunga e faticosa realizzazione – sulle scritture utilizzate per note e commenti marginali, che occorrerebbe studiare sia in sé, sia in rapporto all'organizzazione della pagina. La scrittura presente nei margini dell'*Ambros. E 46 sup.*, in particolare, sembra degna di attenzione sia per la presenza di abbreviazioni, sia per l'elevato grado di corsività, sia infine per la note-

<sup>(90)</sup> Cf. A. RIGO, *Gli Ismaeliti e la discendenza da Abramo nella «Refutazione del Corano» di Niceta Byzantios (metà del IX secolo)*, in *I nemici della cristianità*, a cura di G. RUGGIERI, Bologna 1997, pp. 83-104.

<sup>(91)</sup> M.L. AGATI, *Digrafismo a Bisanzio, Note e riflessioni sul X secolo*, in *Scriptorium* 55 (2001), pp. 34-56, precisamente pp. 47-8 e tav. 15.



vole divaricazione rispetto al testo: basti segnalare, ancora una volta, il tratteggio dello *csi*, ma anche del *kai* tachigrafico, eseguito con tanta scioltezza.

È su questo fronte che forse potremo pervenire a una percezione più esatta, perché più duttile e sensibile, delle interfacce della scrittura, superando la divisione schematica e convenzionale fra scritture documentarie e librerie, per avvicinarci alla comprensione della scrittura come *continuum*.

Università di Roma «La Sapienza»

Lidia PERRIA

#### REFERENZE FOTOGRAFICHE

Tavv. 1 (© Bayerische Staatsbibliothek); 2-3 (© Bibliothèque Nationale de France); 4 (© British Library).



# UN VANGELO DELLA RINASCENZA MACEDONE AL MONTE ATHOS

NUOVE IPOTESI SULLO STAVRONIKITA 43 E IL SUO SCRIBA(\*)

## I

Lo *Stavronikita* 43 è un pezzo talmente celebre nella storia della miniatura bizantina, da non richiedere speciali presentazioni<sup>(1)</sup>. Ritenuto dal Weitzmann – assieme al Salterio di Parigi (*Par. gr.* 139) – una delle opere-chiave della «Rinascenza macedone», è stato da sempre considerato il più antico esemplare di Tetraevangelo provvisto di un *set* di illustrazioni divenuto canonico dopo la fine dell'iconoclastia, soprattutto per la presenza di *pinakes* degli evangelisti seduti, esemplati sull'iconografia dei filosofi antichi (tavv. II, 1-2; III, 1-2).

Questo primato, che il Weitzmann gli riconosceva soprattutto per i quattro grandi ritratti, da lui ritenuti «copie dirette, senza anelli intermedi, da una fonte costantiniana»<sup>(2)</sup>, è stato però di recente messo in

---

(\*) Questo saggio è il frutto di una relazione congiunta da noi presentata nell'ambito del V Congresso di Storia della Miniatura (Urbino, 24-26 settembre 1998), dedicato a «La tradizione classica nella miniatura europea». Teniamo a ringraziare l'organizzatrice di quell'incontro, prof. Maria Grazia Ciardi Dupré Dal Poggetto, per averne autorizzato la pubblicazione separata al di fuori dei relativi Atti, comparsi nei nn. 4 e 5 (2000, 2001) della «Rivista di Storia della Miniatura».

<sup>(1)</sup> K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, pp. 23-24; P. K. CHRISTOU, CH. MAUROPOULOU-TSIOUMIS, S. N. KADAS, AI. KALAMARTZE-KATSAROU, *Oi θησαυροί τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, IV, Athenai 1991, pp. 334-338; G. GALAVARIS, *Ἡ ζωγραφικὴ τῶν χειρογράφων στὸν δέκατον αἰῶνα*, in *Constantine VII Porphyrogenitus and His Age*, II International Byzantine Conference (Delphi, 22-26 July 1987), Athens 1989, pp. 333-375, in part. pp. 336-337, 363; K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Addenda und Appendix*, Wien 1996, pp. 31-32.

<sup>(2)</sup> K. WEITZMANN, *The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance*, in IDEM, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. by H. L. KESSLER, Chicago and London 1971, pp. 176-223, in part. p. 200.



discussione. Elementi di valutazione inattesi sono stati forniti dalla nuova datazione e localizzazione di un importante codice a lungo negletto: un Tetraevangelo conservato nella Biblioteca Universitaria di Messina (*Fondo Vecchio* 18). Questo manoscritto, che (dal nome del suo committente) Lidia Perria ed io abbiamo proposto di battezzare «Vangelo di Dionisio»<sup>(3)</sup>, presentava infatti già – con quasi mezzo secolo d'anticipo sul codice di Stavronikita – quattro miniature degli evangelisti assolutamente identiche a quelle del celebre vangelo atonita. Ho detto *presentava* perché il codice di Messina, eseguito a Costantinopoli verso il 900, è oggi per metà mutilo e conserva solo uno dei suoi quattro ritratti originali: quello di Matteo (tav. V, 2)<sup>(4)</sup>.

Sebbene limitato, il confronto con la pagina corrispondente dello *Stavronikita* 43 permette di constatare subito che, a monte dei due codici, dovette esservi esattamente lo stesso modello. Oltre alla figura dell'evangelista-filosofo, la cui posa – come dimostrò il Friend – deriva dall'iconografia classica del c.d. Epicuro (tav. V, 1)<sup>(5)</sup>, le due miniature coincidono puntualmente tra loro anche per gli elementi della messin-scena architettonica, dominata al centro dalla fronte di un tempio periptero. Le uniche varianti vanno individuate nella dislocazione delle suppellettili dello studiolo (in particolare l'ampolla posta sopra una sorta di *capsa* cilindrica) e nell'aggiunta di un foglio volante sulla sinistra dello *Stavronikita*: un tipico riempitivo questo, giustificato dalle esigenze compositive connesse al diverso formato della pagina, rettangolare in un caso, quadrato nell'altro. La dipendenza da un comune modello è confermata, infine, anche dal ricorrere in entrambe le miniature di un dettaglio molto minuto, ma perciò significativo: la decorazione del bracciolo del seggio. Esso presenta infatti un terminale con un'*imago clipea*.

---

<sup>(3)</sup> A. IACOBINI – L. PERRIA, *Il Vangelo di Dionisio. Un manoscritto bizantino da Costantinopoli a Messina*, Roma 1998 (Milion. Studi e ricerche d'arte bizantina, 4), in part. pp. 91-92.

<sup>(4)</sup> *Ibid.*, pp. 80-91.

<sup>(5)</sup> A. M. FRIEND, *The Portraits of the Evangelists in the Greek and Latin Manuscripts*, I, in *Art Studies* 5 (1927), pp. 115-146, in part. pp. 142-145. In generale sul tema degli *auctores*, si può vedere anche il recente contributo di M. BERNABÒ, *Ritratti di autori: dall'antichità ai classicisti, a Bisanzio*, in *Immaginare l'autore. Il ritratto del letterato nella cultura umanistica*, Convegno di studi (Firenze, 26-27 marzo 1998), a cura di G. LAZZI – P. VITI, Firenze 2000, pp. 17-33, in part. pp. 30-32. Per il tipo statuaria classico del c.d. Epicuro: L. DE LACHENAL, in *Museo Nazionale Romano. Le sculture*, a cura di A. GIULIANO, I.6, *I marmi Ludovisi dispersi*, Roma 1986, pp. 191-195, nr. VII.35.



ta, che discende direttamente dal mobilio di lusso della tarda antichità<sup>(6)</sup>.

Discutendo con Herbert Kessler, ci siamo domandati se, come nel caso della coeva Bibbia di Niceta (oggi divisa tra Copenaghen, Torino e Firenze)<sup>(7)</sup>, anche nel caso dei Vangeli di Messina e dell'Athos i miniatori non abbiano impiegato come modello un manoscritto del VI secolo, di «quella prima età d'oro che tanti motivi d'ispirazione ha fornito agli imperatori macedoni»<sup>(8)</sup>. Tuttavia, nei due codici non sono emersi elementi decisivi per poter suffragare una tale supposizione. Ciò non toglie però che altri manoscritti in futuro possano rivelare connessioni nuove, indirizzandoci ad una migliore comprensione di quel fenomeno, affascinante ma sfuggente, che continuiamo a chiamare, con il Weitzmann, «Rinascenza macedone»<sup>(9)</sup>.

Lo *Stavronikita* 43 è attualmente composto di 299 fogli ed è un manoscritto di dimensioni medio-grandi (mm 280 × 215)<sup>(10)</sup>, sebbene non raggiunga il formato monumentale di altri esemplari ben noti dello stesso periodo, quali il Salterio di Parigi o la Bibbia di Leone<sup>(11)</sup>. Va dunque

<sup>(6)</sup> Ricordo, ad esempio, una simile raffinata rifinitura nel trono divino posto al centro del mosaico dell'arco absidale di S. Maria Maggiore a Roma (432-440). Cf. IACOBINI - PERRIA, *Il Vangelo di Dionisio* cit., p. 82; *I mosaici della patriarcale basilica di Santa Maria Maggiore*, a cura di B. HACK, Darmstadt 1967, tav. I.

<sup>(7)</sup> H. BELTING - G. CAVALLO, *Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfisches Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979.

<sup>(8)</sup> H. L. KESSLER, *Prefazione* a IACOBINI - PERRIA, *Il Vangelo di Dionisio* cit., p. 14.

<sup>(9)</sup> K. WEITZMANN, *Probleme der mittelbyzantinischen Renaissance*, in *Archäologischer Anzeiger* 1-2 (1933), coll. 337-360, rist. anast. in IDEM, *Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art*, London 1981, nr. VIII; IDEM, *The Character* cit.; H. BELTING, *Kunst oder Objekt-Stil? Fragen zur Funktion der «Kunst» in der «Makedonischen Renaissance»*, in *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, a cura di I. HUTTER, Wien 1984, pp. 65-83; H. MAGUIRE, *Epigrams, Art and the «Macedonian Renaissance»*, in *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994), pp. 105-115.

<sup>(10)</sup> Per questi e altri dati descrittivi: CHRISTOU - MAUROPOULOU-TSIOUMIS - KADAS - KALAMARTZE-KATSAROU, *op. cit.*, IV, pp. 334-338.

<sup>(11)</sup> Rispettivamente: mm 370 × 265 e mm 410 × 270. Cf. M.-O. GERMAIN, in *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, catalogue de l'exposition (Paris, Musée du Louvre, 3 novembre 1992 - 1 février 1993), Paris 1992, nr. 261, pp. 350-351; P. CANART, in *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio-14 novembre 1998), a cura di S. GENTILE, Milano 1998, nr. 3, pp. 140-146.



escluso che si trattasse – come nel caso del Vangelo di Dionisio – di un *livre de chevet*, di un vangelo ad uso personale del suo proprietario/committente. Non diversamente da questo, era però anch'esso un codice di lusso, come attestano chiaramente non solo qualità della pergamena, colori e pregio dell'ornamentazione, ma anche l'uso senza risparmio dei materiali scrittori, in funzione di *status symbol*. Lo conferma assai bene, inoltre, il disegno editoriale complessivo, che gioca sull'effetto dell'ampiezza dei margini e sulla presenza di molte pagine bianche, sia tra le miniature che tra le varie sezioni del testo.

Va subito osservato che il consueto *set* decorativo dei tetraevangelii orientali<sup>(12)</sup> qui non è distribuito come di norma, con tavole dei canoni in testa e *pinakes* degli evangelisti in corrispondenza dell'*incipit* di ciascun vangelo. Fanno eccezione solo i titoli dei testi evangelici, inquadrati da sontuose cornici rettangolari in *Blütenblattstil* (tav. VI, 1)<sup>(13)</sup>, che si trovano nella loro posizione regolamentare. Dal programma decorativo originario vanno però espunti i simboli degli evangelisti – posti anch'essi nei fogli degl'*incipit* – i quali, come ha dimostrato il Nelson, rappresentano un'aggiunta di età paleologa<sup>(14)</sup>.

Fa da *ouverture* al codice la galleria architettonica delle tavole dei canoni (tav. III, 3-4), tutte con smaglianti lunette «a tappeto», sorrette da tre o quattro colonne architravate in marmi policromi, quasi sempre corredate in alto da coppie di uccelli affrontati. Si tratta di esempi straordinari del *revival* classico degli anni centrali del X secolo, soprattutto per il senso volumetrico e la concreta «spaziosità» di basi e capitelli, contraddetta in parte – se così si può dire – solo dalla decorazione degli archi, improntata allo stile prezioso e unidimensionale dei coevi smalti *cloisonnés*. Il confronto con il Vangelo di Dionisio, che (come abbiamo visto) già possedeva identici ritratti di evangelisti all'antica, si presta molto bene a dimostrare come, in pochi decenni, il gusto degli apparati ornamentali dei codici sia radicalmente mutato, abbandonando la voga astratta (e orientalizzante) d'inizio secolo, documentata dal codice messinese (tav. V, 3)<sup>(15)</sup>. Osserviamo ora alcuni dettagli significa-

(12) Per una chiara definizione: J. LOWDEN, s.v. *Miniatura. Area bizantina*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, VIII, Roma 1997, pp. 452-462, in part. pp. 456-458.

(13) WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei* cit., p. 23.

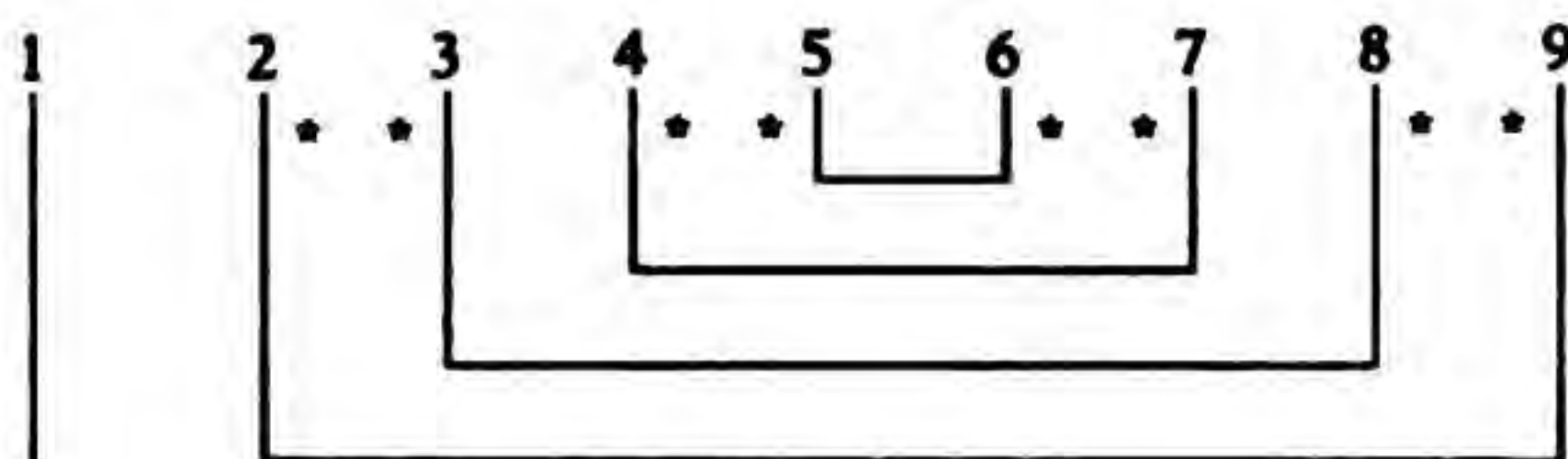
(14) R. S. NELSON, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York 1980, pp. 115-118, figg. 73-75, con datazione tra la seconda metà del XIII e l'inizio del XIV secolo.

(15) IACOBINI – PERRIA, *Il Vangelo di Dionisio* cit., p. 87.

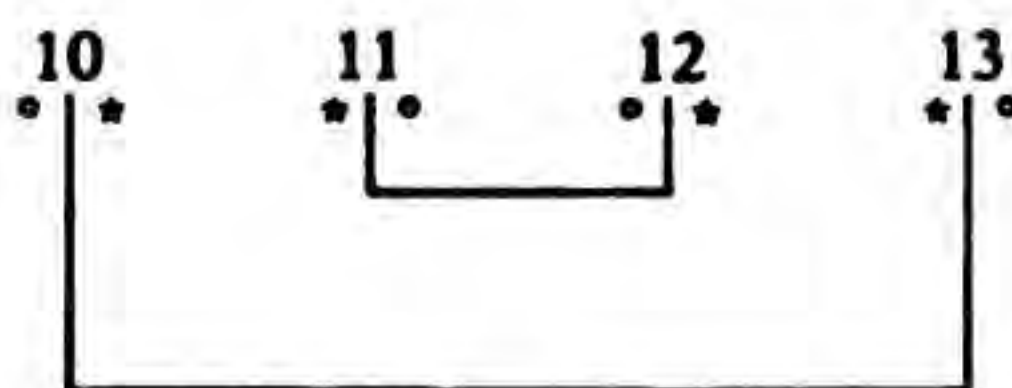


tivi dello *Stavronikita* 43. I capitelli, la cui tipologia varia di tavola in tavola, compongono una sorta di piccolo taccuino di invenzioni all'antica (tav. VI, 2); le colonne, con i loro fusti multicolori, formano un campionario di marmi preziosi, riprodotti con assoluta fedeltà mineralogica<sup>(16)</sup>; infine, gli uccelli che fiancheggiano le lunette (tav. VII, 1) sono anch'essi precisamente connotati e identificabili (non hanno nulla dello schematismo dei tradizionali animali simbolici) e sembrano concepiti quasi come esemplari ornitologici mutuati da un trattato scientifico, per esempio la sezione sui volatili del Dioscoride di Vienna (tav. V, 4)<sup>(17)</sup>.

Le tavole dei canoni aprono (come di norma) la prima sezione del codice, ma oggi non sono disposte più tutte in regolare sequenza. Le prime otto occupano il fascicolo iniziale, corrispondente ai ff. 2-9 (cf. Schema I); le ultime due sono invece inserite solo ai ff. 14-15, dopo un binione che, ai ff. 10-13, contiene otto effigi di santi ed evangelisti (cf. Schema II).



Schema I – Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, schema della fascicolazione dei ff. 1-9 (gli asterischi corrispondono alle pagine miniate con le tavole dei canoni).



Schema II – Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, schema della fascicolazione dei ff. 10-13 (i circoletti corrispondono alle effigi dei santi, gli asterischi a quelle degli evangelisti).

<sup>(16)</sup> Sulla passione bizantina per i marmi policromi e la loro trasposizione figurata: A. PARIBENI, *L'uso e il gusto del marmo in età bizantina attraverso le descrizioni e le rappresentazioni antiche*, in *Il marmo nella civiltà romana. La produzione e il commercio*, Atti del Seminario, a cura di E. DOLCI, Carrara 1989, pp. 163-183.

<sup>(17)</sup> Cf. K. WEITZMANN, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, London 1977, p. 75 e tav. 20. Per riferimenti più specifici a questa tipologia illustrativa, che nel Dioscoride di Vienna è legata alla parafrasi di un trattato ornitologico di Dionisio di Filadelfia: Z. KADAR, *Survivals of Greek Zoological Illuminations in Byzantine Manuscripts*, Budapest 1978, pp. 77-90 e tavv. 119-128.



Ciò fa fondatamente supporre che, ad un certo punto, l'ordine del primo blocco del manoscritto sia stato sovvertito, determinando non solo lo spostamento delle due ultime tavole dei canoni, ma anche la caduta dei primi fogli effettivi. Attualmente, infatti, il codice comincia con un foglio bianco – con tutta probabilità estraneo alla fascicolazione – mentre manca interamente il testo dell'*Epistola* di Eusebio a Carpiano, che in tutti i tetraevangeli precede sempre, a mo' di introduzione, le tavole dei canoni. Quanto alla dovizia dei materiali impiegati, va subito osservato che nella sezione dei canoni è regolarmente applicato un principio di alternanza tra pagine bianche e pagine decorate. La serie delle arcate (cf. Schema I) si apre infatti sul verso del f. 2 e continua sul contiguo 3r; 3v e 4r costituiscono invece un dittico in bianco; i canoni si susseguono poi sempre accoppiati su verso e recto, con identica scansione fino alla fine.

Immediatamente dopo l'ottava tavola, ai ff. 10-13, si inserisce – come si diceva – un binione illustrato con otto preziose miniature a piena pagina: quattro effigi di santi monaci e quattro di evangelisti. Come si vede dallo Schema II (dove i tondi marcano i santi e gli asterischi gli evangelisti), la serie si apre con l'immagine di un santo: Antonio, *Hò Haghios Antònios*, come recita la scritta appena sopra, il fondatore dell'ascetismo egiziano, rappresentato a mezzo busto, col capo coperto, entro un clipeo a tinte graduate (tav. I). Il medaglione è sospeso sul fondo chiaro della pergamena risparmiata, tra ramoscelli fioriti che convergono in diagonale verso il centro, secondo una scelta ornamentale ispirata a soluzioni della pittura parietale romana<sup>(18)</sup>. L'incorniciatura rettangolare multipla, dipinta in oro, richiama cromaticamente il fondo del clipeo e il disegno complessivo della pagina sembra quasi suggerire l'idea di una sontuosa coperta interna al codice, posta a segnare l'apertura di una sorta di «libro nel libro». Non c'è bisogno d'insistere sul classicismo della tipologia dell'*imago clipeata*, mutuata da modelli largamente diffusi nel periodo paleobizantino, quali le immagini di apostoli e santi poste sugli archi absidali: rimando in particolare

---

(18) Si vedano certi dettagli della decorazione della villa di Boscotrecase (15-10 a.C.), per es. i medaglioni tra elementi vegetali contenenti maschere, in P. H. VON BLANCKENHAGEN – C. ALEXANDER, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, Mainz 1990 (Deutsches Archäologisches Institut Rom. Sonderschriften, 8), tav. 29, 3-4. Cf. anche WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei* cit., p. 24.



ai mosaici giustinianeî del S. Vitale di Ravenna<sup>(19)</sup>. Di queste soluzioni monumentali la figura atonita sembra, in parte, conservare ancora l'effetto per così dire prospettico, fissata com'è nell'atto d'emergere dal di dietro dell'apertura circolare lievemente strombata. Per quanto riguarda l'organizzazione generale della pagina, non va tuttavia escluso che il miniatore possa aver risentito anche della suggestione di certe formule compositive «di presentazione» sul genere di quelle che ricorrono nei dittici eburnei: per esempio l'avorio giustiniano di Apione, dell'anno 539 (Oviedo, cattedrale)<sup>(20)</sup>.

Nei fogli immediatamente seguenti (10v-11r), sono dipinti i primi due grandi ritratti di evangelisti: quelli di Matteo (tav. II, 1) e Marco (tav. II, 2). Essi sono rappresentati seduti l'uno di spalle all'altro, ciascuno all'interno di un'elaborata scenografia architettonica classica, che funge – qui come nei ritratti successivi – quasi da quinta teatrale a una specie di studiolo *en plein air*, popolato di suppellettili e strumenti scrittori. Abbiamo già commentato la tavola di Matteo, effigiato nella posa filosofica del c.d. Epicuro, e, come per quella, anche per le altre (tav. III, 1-2) rimando al saggio del Friend, che ne ha studiato i modelli statuari antichi e la vastissima diffusione in epoca mediobizantina<sup>(21)</sup>. In queste tavole, soprattutto in quella di Luca, andrà notato il dinamismo della composizione, come accelerato dal serrato susseguirsi delle quinte architettoniche e dal roteare – prospetticamente scorretto ma espressivamente efficace – di tavolo e leggio (tav. III, 1). Per non parlare della straordinaria soluzione pittorica del paesaggio in lontananza, schizzato nei toni aerei del lilla. Tutti questi elementi, proprio in quanto adottati in un manoscritto dei Vangeli, sono particolarmente significativi (lo ha osservato il Mango)<sup>(22)</sup> per enucleare il *Kunstwollen* del periodo. Andrà infatti sottolineato come il più alto grado di classicismo dell'arte bizantina medievale non venga espresso – come ci si attenderebbe – da opere di

---

(19) *La basilica di San Vitale a Ravenna*, a cura di P. ANGIOLINI MARTINELLI, Modena 1997 (Mirabilia Italiae, 6), II, figg. 589-590.

(20) W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz 1952, p. 31, nr. 32, tav. 7.

(21) Vedi, *supra*, nota 5.

(22) C. MANGO, *L'attitude byzantine à l'égard des antiquités gréco-romaines*, in *Byzance et les images*, Cycle de conférences organisé au Musée du Louvre par le Service Culturel, 5 octobre-7 décembre 1992, a cura di A. GUILLOU – J. DURAND, Paris 1994, pp. 95-120, in part. p. 114.



soggetto profano, bensì, come confermano anche altri codici coevi, soprattutto da opere di carattere religioso: basterà ricordare il Salterio di Parigi, la Bibbia di Leone, il Rotulo di Giosuè.

Storiograficamente parlando, lo stile anticheggiante delle miniature del Vangelo di Stavronikita è stato però, in un certo senso, assolutizzato e ha finito per polarizzare in modo esclusivo l'attenzione degli studiosi, a scapito di altri elementi – iconografici ed editoriali –, che risultano altrettanto importanti e promettono di schiudere nuove prospettive sul contesto d'origine del manoscritto.

In particolare, non ci si è finora interrogati a sufficienza sulle ragioni dell'originalissimo programma composto dalle miniature iniziali. Esse infatti non costituiscono un *unicum* solo per il raggruppamento dei quattro evangelisti in apertura del codice, ma anche per il loro abbinamento alternato con le effigi di quattro santi: santi che risultano tutti legati alla dimensione dell'ascetismo<sup>(23)</sup>.

Oltre al S. Antonio (tav. I), che abbiamo già visto, posto in testa alla serie come ideale fondatore del monachesimo, troviamo al f. 11v S. Maria Egiziaca (tav. II, 3). Rappresentata magra e ossuta secondo il comune canone agiografico, essa tiene in mano un'asta crociata sul genere di quella del Battista ed è ricoperta da un mantello (quello donatole da Zosimo quando la incontra nel deserto); infine – come è consueto nell'iconografia bizantina – presenta capelli grigi, trasandati ma non lunghi<sup>(24)</sup>. Subito accanto a lei compare S. Gregorio Taumaturgo (tav. II, 4), che si affaccia (con il volto un po' corrugato) da un clipeo con cornice dorata a meandro, vestito degli abiti episcopali, con una mano benedicente e l'altra in atto di reggere un prezioso codice. Vescovo della città di Neocesarea nel III secolo, Gregorio dovette godere di una grande popolarità nella Costantinopoli mediobizantina, anche se non risulta che nella capita-

---

(23) L'unico riferimento in tal senso è stato prospettato dal Cutler (A. CUTLER, *Uses of Luxury: on the Functions of Consumption and Symbolic Capital in Byzantine Culture*, *ibid.*, pp. 287-327, in part. pp. 292-293) e opportunamente ribadito dalla Perria (L. PERRIA – A. IACOBINI, *Il Vangelo di Dionisio. Il codice F.V. 18 di Messina, l'Athous Stavronikita 43 e la produzione libraria costantinopolitana del primo periodo macedone*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 31 [1994], pp. 81-163, in part. p. 111).

(24) K. KUNZE, s.v. *Maria Ägyptiaca*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, VII, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1974, coll. 507-511; A. K[AZHDAN], N. P[ATTERSON] Š[EVCENKO], s.v. *Mary of Egypt*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, New York-Oxford 1991, p. 1310.



le vi fossero luoghi di culto a lui consacrati<sup>(25)</sup>. La sua effigie, oggi perduta, era inserita nella serie dei Padri della Chiesa raffigurati a mosaico, al tempo di Basilio I e Leone VI, sul timpano settentrionale della S. Sofia di Costantinopoli<sup>(26)</sup>, e, pochi decenni più tardi, riappare in due grandi avori metropolitani coevi al nostro manoscritto: il trittico d'Harbaville al Louvre (tav. VII, 2) e quello di Palazzo Venezia a Roma<sup>(27)</sup>. Sempre nella S. Sofia, inoltre, le fonti ricordano l'esistenza, a nord dell'ingresso, di una colonna a lui dedicata, forse provvista di un'icona<sup>(28)</sup>. La sua figura sembrerebbe a prima vista un'eccezione nella serie monastica dei santi dello *Stavronikita*, ma in realtà Gregorio possiede delle credenziali agiografiche che ve lo fanno poi rientrare a pieno diritto: infatti, fu anche autore di omelie di argomento ascetico ed era comunemente considerato uno dei patriarchi del monachesimo, come conferma l'esistenza di inni monastici in suo onore, uno dei quali dovuto alla prestigiosa penna di Teodoro Studita<sup>(29)</sup>.

L'ultimo santo compare invece al f. 13v, subito dopo la doppia pagina con gli evangelisti Luca e Giovanni, su quella che si potrebbe definire la quarta di copertina di questo lussuoso libro nel libro miniato. Si tratta di Eutimio (tav. IV), il fondatore del cenobitismo palestinese<sup>(30)</sup>, che risulta spesso volte abbinato ad Antonio. Egli è rappresentato in abito monastico, con le mani levate in posa d'orante, i capelli corti e la lunga barba bianca appuntita. La sua iconografia, che risulta così definita già in un affresco dei primi dell'VIII secolo in S. Maria Antiqua, resterà successivamente invariata, come conferma anche il medaglione musivo che lo ritrae nel ciclo della Nea Moni a Chios (1042-1055)<sup>(31)</sup>.

---

(25) W. TELFER, *The Cultus of Saint Gregory Thaumaturgus*, in *Harvard Theological Review* 29 (1936), 4, pp. 225-344.

(26) *Ibid.*, p. 249; C. MANGO – E. J. W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, in *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), pp. 3-41, in part. pp. 24-26.

(27) A. GOLDSCHMIDT – K. WEITZMANN, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, II. *Reliefs*, Berlin 1934, pp. 33-34, nr. 31, 33; tavv. Xd, XIIIb.

(28) TELFER, *art. cit.*, pp. 250-263, in part. pp. 250-255.

(29) *Ibid.*, pp. 243-244.

(30) A. K[AZH DAN], N. P[ATTERSON] Š[EVČENKO], s.v. *Euthymios the Great*, in *The Oxford Dictionary cit.*, II, pp. 756-757.

(31) D. MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athens 1985, I, pp. 76-77, 166-167; II, tav. 79.



L'inserimento nel codice di questa serie di santi, collocati su un piano di sostanziale parità rispetto a Matteo, Marco, Luca e Giovanni, sembra voler sottintendere quasi un loro ruolo parallelo di «evangelisti» dell'ascetismo. Fatto questo che non solo è senza precedenti nei programmi decorativi canonici dei tetraevangelii bizantini, ma che sembra potersi ragionevolmente connettere con un'originaria destinazione monastica del manoscritto.

L'abbinamento di Antonio, Maria Egiziaca, Gregorio ed Eutimio appare però a tutta prima generico, tale da non fornire appigli concreti per l'eventuale identificazione del monastero cui il codice poté originariamente appartenere<sup>(32)</sup>. A Costantinopoli (dove esso fu realizzato) non risultano infatti essere esistiti monasteri o chiese intitolati a questi santi<sup>(33)</sup>. Anche la scelta atipica di S. Gregorio Taumaturgo (tav. II, 4) – che a tutta prima sembrerebbe costituire un indizio di ricerca promettente – di fatto non ci viene in aiuto: essa serve, semmai, solo a confermare il contesto d'origine metropolitano dell'opera. Contrariamente alle aspettative, l'unico spunto interessante da approfondire ci viene offerto invece dall'effigie di S. Eutimio (tav. IV).

Non v'è dubbio – anche per la sua iconografia – che nel codice sia rappresentato il padre del cenobitismo palestinese, ma non deve sfuggire che il suo nome coincide con quello di un altro importante santo monaco, vissuto a cavallo tra IX e X secolo: un secondo Eutimio, che fu egumeno di un monastero di Costantinopoli al tempo dell'imperatore Leone VI (886-912) e che venne da lui nominato patriarca nell'anno 907<sup>(34)</sup>. Stando alla biografia scritta verso il 925<sup>(35)</sup>, Eutimio, già mona-

---

(32) Quanto all'epoca e al modo in cui il prezioso codice pervenne in possesso del monastero atonita, nulla si sa di preciso: cf. CUTLER, *Uses of Luxury* cit., p. 292.

(33) Cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, 1, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Paris 1953, *ad indicem*. L'unica eccezione riguarda una chiesa e un monastero che sembra siano stati intitolati al nome di Antonio, ma si può escludere, in entrambi i casi, ogni rapporto con il santo fondatore dell'ascetismo egiziano (*ibid.*, pp. 43-46).

(34) R. JANIN, s.v. *Eutimio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Città del Vaticano 1964, coll. 327-328; A. K[AZH DAN], s.v. *Euthymios*, in *The Oxford Dictionary* cit., II, pp. 755-756.

(35) *Vita Euthymii Patriarchae CP*, a cura di P. KARLIN-HAYTER, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion, 3).



co in Bitinia, una volta giunto nella capitale era divenuto il confessore di Leone e, dietro suo pressante invito, aveva accettato di dirigere un monastero – oggi scomparso – che il sovrano gli aveva fatto costruire nel quartiere di Psamathia, non lontano da S. Giovanni di Studio: una fondazione eponima, se nelle fonti esso è sempre menzionato come *Monè tou Euthymiou* (tav. VIII)<sup>(36)</sup>. La sua dedicazione avvenne verso l'890 e, a quanto sappiamo, nel 910 vi fu rinchiuso un personaggio eccellente: Samonas, il potente favorito dell'imperatore<sup>(37)</sup>. Nel 912, alla morte di Leone VI, il successore Alessandro depose Eutimio dalla carica patriarcale, esiliandolo in un convento della sponda asiatica della città, *Ta Agathou*, dove il sant'uomo morì nel 917. I monaci di Psamathia recuperarono però le sue spoglie e le tumularono solennemente nel monastero costantinopolitano che ne portava il nome<sup>(38)</sup>.

Tenendo conto che il Vangelo di Stavronikita fu realizzato una trentina d'anni dopo questi fatti, ci sono buone probabilità per ritenere che, in origine, possa essere appartenuto proprio a questo illustre monastero della capitale, di cui Eutimio era stato il primo egumeno e, in un certo senso, lo *ktistes*, il «fondatore». Seguendo questa linea interpretativa, anzi, c'è spazio – a mio parere – per un'ulteriore proposta. L'effigie di Eutimio il vecchio presente nello *Stavronikita* 43 (tav. IV) potrebbe essere stata inserita nella serie come un «criptoritratto» del suo più recente omonimo, il quale in tal modo (anche se non disponiamo di riscontri) avrebbe potuto essere velatamente commemorato nel prezioso codice destinato ai monaci del suo convento. L'uso del criptoritratto è del resto ben attestato nella Costantinopoli di questi anni, come dimostra lo sportello di trittico del *Mandylion* oggi conservato al Sinai, nel quale il volto del re Abgar (tav. VII, 3) è un calco di quello dell'imperatore bizantino di allora: Costantino VII Porfirogenito, che il 15 agosto 945 aveva solennemente celebrato nella capitale il primo anniversario dell'arrivo da Edessa della venerabile effigie del Cristo<sup>(39)</sup>.

---

<sup>(36)</sup> JANIN, *La géographie* cit., p. 122. Per le vicende della fondazione: *Vita Euthymii* cit., pp. 26-35.

<sup>(37)</sup> JANIN, *La géographie* cit., p. 122.

<sup>(38)</sup> JANIN, s.v. *Eutimio* cit., col. 328; IDEM, *La géographie* cit., p. 122.

<sup>(39)</sup> K. WEITZMANN, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos*, in *Cahiers Archéologiques* 11 (1960), pp. 163-184; IDEM, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons, I. From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton NJ 1976, pp. 94-98, nr. B58.



Se si accetta questa ipotesi, dunque, il nostro manoscritto, eseguito a Costantinopoli verso la metà del X secolo e destinato con ogni probabilità a un suo importante monastero – quello di Eutimio –, nacque in un giro di committenza di altissimo livello, legato alla corte imperiale e al ricordo di un illustre egumeno che era asceso sino al soglio patriarcale. L'arrivo del prezioso vangelo al Monte Athos (di cui nulla si sa) dovette avvenire probabilmente in secondo tempo – per vie a noi oggi ignote – forse in forma di dono; sicché sembra da escludere che ci si possa trovare davanti a un'opera confezionata fin dall'origine per Stavronikita, insomma progettata *ad hoc* per questa o per un'altra di quelle remote comunità del «Santo Monte» che si trovavano allora solo agli albori della loro promettente storia futura<sup>(40)</sup>.

Università degli Studi di Roma «La Sapienza»

Antonio IACOBINI

#### REFERENZE FOTOGRAFICHE

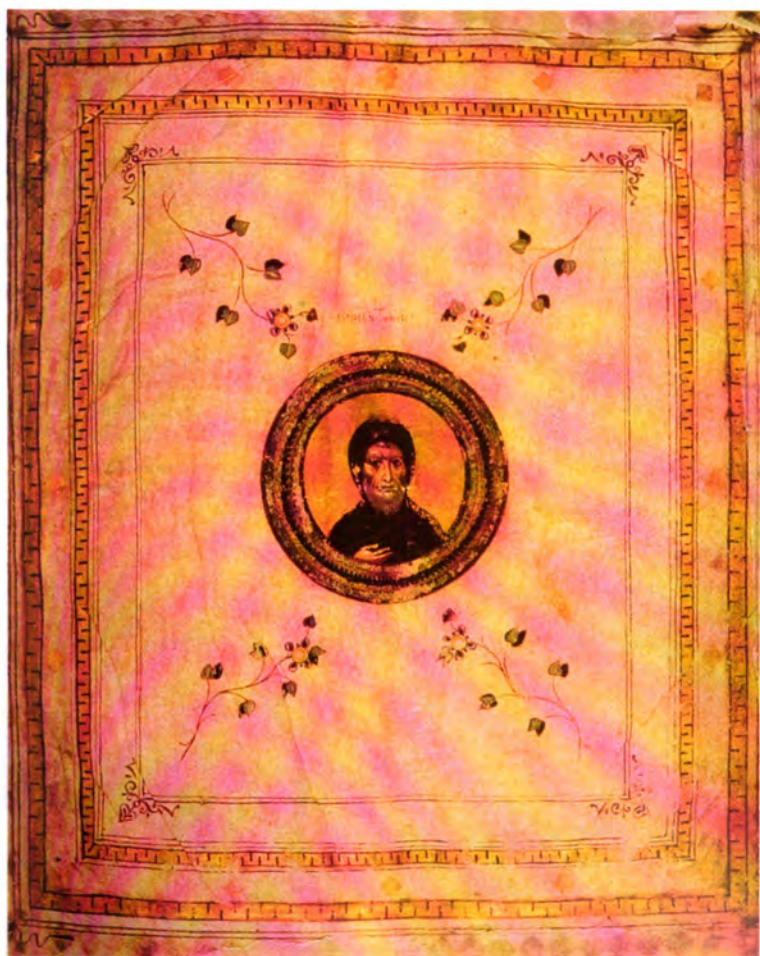
Tavv. I-IV, VI, VII,1 (da Christou, Mauropoulou-Tsioumis, Kadas, Kalamartze-Katsarou, *Oi Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, IV, Athenai 1991); V,1 (da *Museo Nazionale Romano*, a cura di A. Giuliano, I.6, Roma 1986); V,2-3 (G.G. Fiorentino, Messina); V,4 (da Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, London 1977); VII,2 (da Goldschmidt, Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen*, II, Berlin 1934); VII, 3 (da Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, I, Princeton NJ 1976); VIII (da Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, 1, III, Paris 1953).

Tav. IX (da originale, per autorizzazione della Biblioteca Nazionale Marciana); X-XI (da microfilm realizzati a cura della Μονὴ Βλατάδων di Salonicco); XII (da Perria, Iacobini, *Il Vangelo di Dionisio. Il codice F.V.18 di Messina, l'Athous Stauronikita 43 e la produzione libraria costantinopolitana del primo periodo macedone*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 31 [1994], pp. 81-163).

---

<sup>(40)</sup> Sull'esordio della vita monastica atonita: D. PAPACHRYSSANTHOU, *Athonite Monasticism. Origins and Organisation*, Athens 1992; N. EKONOMIDIS, *The History of Mount Athos during the Byzantine Age*, in *Treasures of Mount Athos*, Catalogue of the Exhibition (Thessaloniki, 1997), Thessaloniki 1997, pp. 4-9.





Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, f. 10: S. Antonio.





1 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 10v: S. Matteo.



2 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 11: S. Marco.



3 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 11v: S. Maria Egiziaca.



4 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 12: S. Gregorio Taumaturgo.





1 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 12v: S. Luca.



2 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 13: S. Giovanni.



3 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 3: tavola dei canoni.

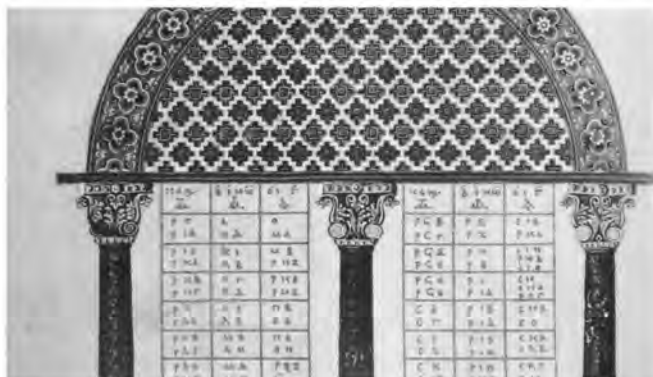


4 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita,  
cod. 43, f. 5 : tavola dei canoni.



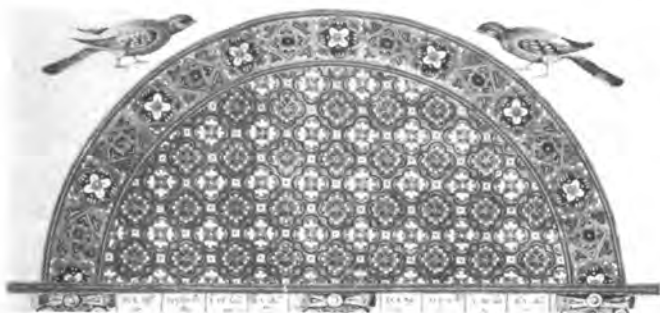


1 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, f. 98: testata del Vangelo di Marco.



2 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, f. 4v: tavola dei canon, particolare.





1 - Monte Athos, Monastero di Stavronikita, cod. 43, f. 2v: tavola dei canoni, particolare.

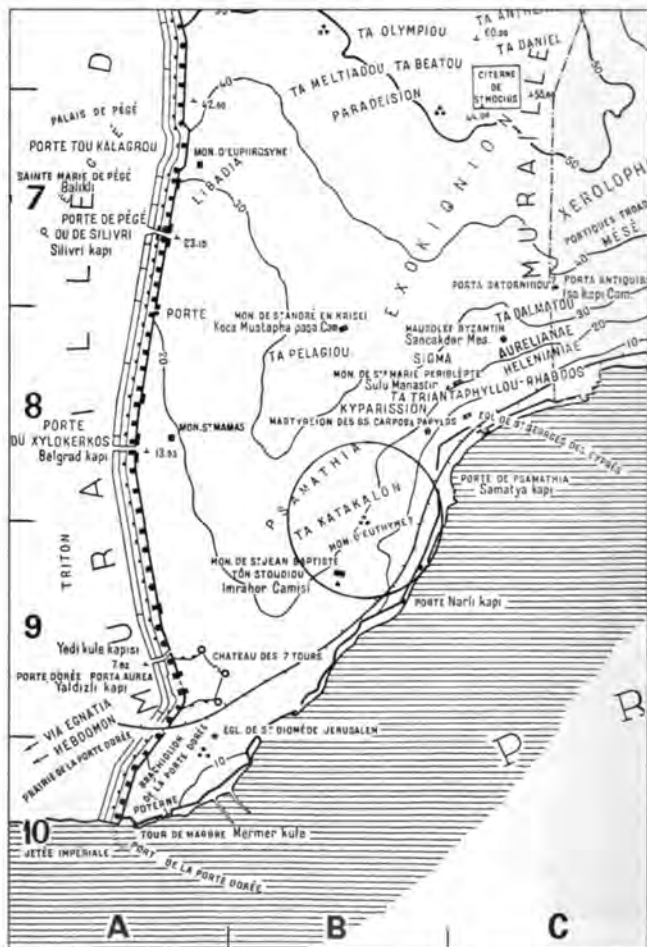


2 - Parigi, Musée du Louvre, trittico d'Harbaville, particolare: S. Gregorio Taumaturgo (in basso a destra).



3 - Monte Sinai, Monastero di S. Caterina, sportello di trittico del *Mandylion*, particolare: il re Abgar.





Area del quartiere di Psamathia a Costantinopoli, con la localizzazione presunta del monastero di Eutimio (da Janin, 1953).



## II

Il copista Efrem, al quale è dedicato questo contributo, non è certo un personaggio oscuro che sale per la prima volta alla ribalta degli studi, bensì una figura in tutto degna dello splendido esempio di arte libraria di cui intendiamo attribuirgli la paternità. Si tratta infatti di uno degli esponenti più rappresentativi della produzione in minuscola antica, al punto che Enrica Follieri lo ha scelto nel 1974 come eponimo di un intero stile grafico, che da lui ha preso il nome di «tipo Efrem»<sup>(41)</sup>, e tale definizione è ormai universalmente accettata nel mondo paleografico quale sinonimo di una minuscola corsiveggiante senza eccessi, lievemente inclinata a destra, fusione esemplare di eleganza e fluidità.

Efrem rappresenta inoltre un caso unico fra gli scribi del suo tempo, prima di tutto per la ricchezza di testimoni della sua attività, che dovette essere intensa e particolarmente fortunata; secondo, perché è stato uno dei primi copisti oggetto di uno studio specifico, decisamente all'avanguardia sul piano metodologico nel 1959, anno in cui fu pubblicato da Jean Irigoin sulla rivista «Scriptorium»<sup>(42)</sup>; terzo, infine, per il fatto che di lui possediamo qualche dato biografico, sia pure scarno.

Le notizie ci provengono non tanto dalle sottoscrizioni rimaste, nelle quali si definisce semplicemente *monachos*, quanto da un testo letterario, per la precisione l'epistolario del cosiddetto «Anonimo di Londra», un dotto insegnante vissuto a Costantinopoli fra l'870 e il 945 circa. Dell'epistolario, trådito dal codice *Additional* 36749 della British Library di Londra e già studiato da Robert Browning e Basilio Laourdas, è stata pubblicata di recente l'edizione critica di Atanasio Markopoulos<sup>(43)</sup>. Fra le 122 lettere di questo epistolario, composte fra il 920 e il 930 circa, ben quattro sono destinate appunto a un monaco di nome

---

(41) E. FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 (Colloques Internationaux du C.N.R.S., No 559), pp. 139-165, precisamente p. 148. Si veda anche C. M. MAZZUCCHI, *Dagli anni di Basilio parakimomenos (cod. Ambr. B 119 sup.)*, in *Aevum* 52 (1978), pp. 267-316, in particolare pp. 268-273, 281.

(42) J. IRIGOIN, *Pour une étude des centres de copie byzantins*, in *Scriptorium* 13 (1959), pp. 177-209, precisamente pp. 181-195.

(43) *Anonymi Professoris Epistulae*, rec. A. MARKOPOULOS, Berolini et Novi Eboraci 2000 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 37). Per una sintesi della letteratura relativa all'Anonimo di Londra, si veda L. PERRIA, *Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, n.s. 14-16 (1977-79), pp. 33-114, precisamente pp. 34-39.



Efrem, già allievo dell'Anonimo autore, che si duole di averlo perduto come discepolo e considera uno spreco la sua decisione di abbandonare gli studi per rinchiudersi in monastero, ma continua a intrattenere con lui una corrispondenza sugli argomenti cari a entrambi. L'Anonimo stesso, fra l'altro, svolge occasionalmente il lavoro di copista, ed è quindi verisimile che sia stato proprio lui ad avviare Efrem a questa attività, che l'allievo proseguì una volta vestito l'abito monastico. La rarità del nome e la coincidenza dei dati relativi ai personaggi citati fa ritenere quasi certa l'identificazione del copista con il destinatario delle lettere, e ci consente quindi di collocarne la nascita all'inizio del secolo X, tenuto conto anche del fatto che l'ultima data sicura relativa al suo lavoro è il 954, anno in cui completò la trascrizione del *Marc. gr. 201*, testimone degli scritti logici di Aristotele<sup>(44)</sup> (tav. IX).

Il secondo aspetto notevole del personaggio, come ho già anticipato, è il numero di manoscritti da lui vergati che sono giunti fino a noi. Fino a vent'anni fa se ne conoscevano soltanto quattro<sup>(45)</sup>: il *Vatopedi 949*, un Tetraevangelo datato all'anno 948 nella sottoscrizione (che però è una copia dell'originale); il *Marc. gr. 201*, contenente l'*Organon* di Aristotele con scolî e commento, datato 954; il *Vat. gr. 124*, la cui sottoscrizione contiene solo l'indicazione del giorno, 5 aprile, e dell'indizione, che è la quinta, e può quindi essere assegnato o al 947 o al 962; e infine l'*Athon. Lavra B 64*, un *Praxapostolos*, ossia un lezionario degli Atti e delle Epistole, fornito di sottoscrizione ma senza l'indicazione della data (tav. X).

A partire dal 1979, anno in cui ho attribuito a Efrem, in base a un'attenta analisi codicologica e paleografica, il *Vat. Urb. gr. 130*<sup>(46)</sup>, altri codici si sono aggiunti al già fitto carnet del copista. Agli otto già noti – senza tenere conto del Tetraevangelo che è oggetto di questo saggio – se ne sono uniti di recente altri due, il *Genav. gr. 30*<sup>(47)</sup>, un codice di Massimo Confessore, e il *Laur. 28.3*, un manoscritto di Euclide<sup>(48)</sup>, e altri ancora se ne potrebbero assegnare al suo già splendido curriculum;

(<sup>44</sup>) Si veda K. and S. LAKE, *The scribe Ephraim*, in *Journal of Biblical Literature* 62 (1943), pp. 263-268, precisamente pp. 263-5; PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, p. 42.

(<sup>45</sup>) Per una sintesi dei dati relativi, si veda PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, pp. 39-70.

(<sup>46</sup>) PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, pp. 82-107.

(<sup>47</sup>) P. ANDRIST, *Genavensis gr. 30: un manuscrit d'Ephrem dans la bibliothèque de Théodose IV Princeps?*, in *Scriptorium* 52 (1998), pp. 12-36.

(<sup>48</sup>) L. PERRIA, *Un aspetto inedito dell'attività del copista Efrem: l'uso delle ab-*



appare suggestiva per esempio, anche l'ipotesi di attribuzione al suo *scriptorium*, se non alla sua mano, del *Bodl. Cromwell* 16, avanzata di recente da Irmgard Hutter<sup>(49)</sup>, sulla quale torneremo più avanti.

Di questa ricca produzione, non pochi testimoni sono legati alla rinascita del classicismo in campo linguistico e letterario che fiorì fra IX e X secolo, quello che Paul Lemerle ha definito con formula felice «le premier humanisme byzantin»<sup>(50)</sup>.

Svetta su tutti, almeno sul piano del valore testuale, il Polibio Vaticano, codice A della tradizione manoscritta, che reca la segnatura *Vat. gr.* 124 ed è la copia di un pregevole antigrafo in maiuscola, che appare connotata da un estremo scrupolo da parte del copista. Efrem infatti si spinge al punto di riprodurre i danni riportati dal modello, utilizzando nel copiarlo lo stesso numero di lettere per rigo, così da creare nel testo delle «finestre» bianche che, per così dire, «fotografano» l'originale riproducendo fedelmente la forma e le dimensioni delle lacune<sup>(51)</sup>. Sul piano ornamentale si tratta invece di un codice molto sobrio, che presenta solo un fregio in stile fiorito con relativa iniziale in oro, e per giunta di piccole dimensioni, mentre nel resto del manoscritto compaiono soltanto severe iniziali in inchiostro color carminio.

A questo punto occorre premettere che l'aspetto decorativo nei codici di Efrem è stato oggetto di scarsa attenzione; spetta a Suzy Dufrenne il merito di aver affrontato l'argomento in modo sistematico, sia pure nell'ambito di una indagine che prendeva in esame tutto l'insieme dei manoscritti attribuiti al suo *scriptorium* e accettando *in toto* le considerazioni fatte da Jean Irigoin<sup>(52)</sup>. In ogni caso si può notare che l'uso nei

---

breviazioni nel Laur. 28.3, in *Bollett. d. Badia Gr. di Grottaf.*, n.s. 53 (1999), pp. 97-101.

(49) Cf. I. HUTTER, *Oxford Bodleian Library*, I, Stuttgart 1977 (*Corpus der byzantinischen Miniaturhandschriften*, 1), nr. 5, pp. 10-11, tavv. 34-43; EAD., *Oxford Bodleian Library*, III, Stuttgart 1982 (CBM 3), *Addenda et corrigenda* zu CBM I, pp. 317-318. Per un'altra attribuzione allo stesso *scriptorium*, si veda anche M. L. AGATI, *Il cod. Vat. gr. 2166. Per uno studio dello scriptorium di Efrem*, in *Studi di Filologia Bizantina*, [Catania] 1985 (Università di Catania. Quaderni del «Siculorum Gymnasium», 15), pp. 9-12.

(50) P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971 (*Bibliothèque byzantine. Etudes*, 6).

(51) Cf. PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, p. 45 n. 1.

(52) S. DUFRENNE, *Problèmes des ateliers de miniaturistes byzantins*, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, I/2, Wien 1981 (= *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31/2), pp. 445-470, precisamente pp. 452-462.



codici di Efrem dello stile *Blütenblatt*, una moda ancora relativamente recente, rivela una notevole apertura alle nuove tendenze e contribuisce a confermare la tesi che lo *scriptorium* nel quale il copista era attivo si trovasse nella capitale, il centro dal quale si irradiavano tutte le mode, grafiche e non. Tale stile si ritrova in effetti tanto nel semplice fregio decorativo posto a f. 1 del *Vat. gr. 124*, quanto nelle cornici poste all'*incipit* di ogni Vangelo del *Vatopedi 949* (ff. 5, 84, 139, 233). Tuttavia è accompagnato quasi sempre da motivi «a intaglio», di carattere più o meno geometrico, come avviene spesso nel corso del secolo X, rispecchiando una sorta di gerarchia fissata dal compromesso fra gusto per la novità e attaccamento alla tradizione antica.

A criteri simili si ispira il manoscritto di contenuto matematico che oggi è conservato nella biblioteca del Serraglio a Istanbul con la segnatura 1 (vedi *infra*): poco studiato a causa della sua collocazione «eccentrica», viene giudicato vicino al *Vat. gr. 124* per la grafia e presenta solo alcuni modesti fregi di piccole dimensioni, con iniziali anch'esse in *Blütenblattstil*, all'inizio di ogni nuovo testo.

Ancor più sobria appare la coppia di codici Marciani di contenuto filosofico, formata dal già citato *Marc. gr. 201* di Aristotele e dal *Marc. gr. IV, 1*, il celebre codice T dei *Dialoghi* di Platone. Entrambi molto severi nell'aspetto, sono privi di fregi decorativi, sostituiti da semplici serie di archetti, mentre le poche iniziali che non siano tracciate nello stesso inchiostro del testo sono disegnate e campite in inchiostro rosso minio, con la sola aggiunta di foglioline cuoriformi che ne prolungano il tratto finale della base verso sinistra. I due codici, che anche per questi caratteri esteriori sembrano destinati a uno stesso committente, affidano la loro eleganza alla compattezza serrata e insieme fluida della grafia, una minuscola piccola che prelude al prossimo avvento nel campo librario della *Perlschrift*, scrittura «classica» per eccellenza nel mondo bizantino a partire dalla fine del secolo X (tav. IX). Nei Marciani l'unica concessione al gusto decorativo è la lucentezza dell'inchiostro rosso usato per le iniziali, oltre che per i titoli e per le prime parole del testo, alla maniera tardoantica; un rosso peculiare per la tonalità tendente all'arancio.

Sulla stessa linea si colloca l'*Urb. gr. 130*, contenente un *corpus* di opere retoriche da utilizzare probabilmente a fini di studio privato, visto che è del tutto privo di elementi ornamentali.

A questi codici di «classici», tutti comunque di qualità elevata e legati a committenti esterni al monastero nel quale operava Efrem, va affiancata la produzione destinata all'uso interno o almeno a una fruizio-



ne di carattere liturgico-sacrale, che comprende innanzi tutto il codice I della Biblioteca Nazionale di Atene studiato da Giancarlo Prato e contenente il *Commentario ai Salmi* di Teodoreto di Ciro, più una *Catena alle Odi*. Questo a mio parere è l'esempio più antico della grafia di Efrem che sia giunto fino a noi<sup>(53)</sup>; infatti alla trascrizione collaborano ben tre copisti, dei quali il nostro è l'ultimo, e la minuscola da lui usata è molto vicina alla corsiveggiante usuale che doveva aver appreso ai tempi in cui era allievo dell'Anonimo di Londra. Accanto a questo possiamo collocare il codice B 64 della Grande Lavra dell'Athos, un codice di formato medio-grande che però non mostra alcuna indulgenza a criteri di eleganza formale.

L'unico testimone al quale si possa affiancare lo *Stavronikita* 43 è l'altro Tetraevangelo scritto da Efrem, e datato, stavolta con certezza, all'anno 948. Più piccolo e senza dubbio meno sontuoso dell'altro, il *Vatopedi* 949 si inserisce comunque nella stessa linea di estrema cura formale e attenzione al peso dell'apparato decorativo nell'economia complessiva del libro. Del resto è difficile oggi giudicare appieno quale fosse il suo aspetto in origine, poiché è mutilo nella parte iniziale, che in un manoscritto di questa tipologia è senza dubbio la più importante. Ma su questo punto torneremo più avanti, dopo aver esaminato meglio il codice che è oggetto della nostra ricerca attuale e di cui Antonio Iacobini ha già illustrato l'apparato decorativo.

Lo *Stavronikita* 43 rappresenta il frutto più maturo e consapevole dell'attività di Efrem, in cui egli funge da regista di una struttura codicologica complessa, ispirata a raffinati criteri tecnico-librari. In questo caso particolare, naturalmente, molto si deve all'importanza e al prestigio di cui dovevano godere tanto il committente quanto il monastero al quale probabilmente il codice era destinato. Ma è comunque significativo che un incarico di tale responsabilità sia stato affidato proprio al copista di cui conosciamo tante altre prove, tutte di alto livello, specie se si tiene conto di quanto afferma Irmgard Hutter quando osserva che nei manoscritti bizantini l'importanza del testo è preminente rispetto a quella del-

---

(53) G. PRATO, *Il monaco Efrem e la sua scrittura. A proposito di un nuovo codice sottoscritto (Athen. I)*, in *Scrittura e civiltà* 6 (1982), pp. 99-115; IDEM, *Due postille paleografico-codicologiche*, in *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, hrsg. von F. BERGER, CH. BROCKMANN, G. DE GREGORIO, M. I. GHISU, S. KOTZABASSI, B. NOACK, Amsterdam 1993, pp. 279-291, precisamente pp. 279-281. Sulla datazione relativa dei manoscritti di Efrem si veda *infra*.



la decorazione e che la responsabilità ultima della sua organizzazione tocca al copista<sup>(54)</sup>.

Il Tetraevangelo conservato nella biblioteca del monastero di Stavronikita sul Monte Athos comprende oggi – come già ricordato – 299 fogli e misura mm 280 × 215. Per quanto è possibile giudicare dal microfilm, è mutilo della fine, anche se appare strano il dettaglio che il *verso* dell'ultimo foglio è rimasto in bianco e riporta solo un'invocazione di mano seriore. La preparazione della pergamena è molto accurata e la rigatura – anche se ovviamente non mi è stato possibile controllare *de visu* – sembra incisa con il sistema Leroy 1, ossia bifolio per bifolio sul lato pelo, mentre il tipo è particolarmente complesso. A giudicare dal microfilm si può identificare con il tipo speciale Leroy K 44C2s, ma potrebbe trattarsi anche di un altro tipo speciale, K 36C2f; è dunque identico o molto affine a quello usato per il *Vat. gr. 124* <sup>(55)</sup>, che però è di formato maggiore. In effetti lo *Stavronikita 43* non è un codice di dimensioni monumentali, anche in confronto ad altri prodotti dallo stesso scriba, come il *Marc. gr. IV, 1*: tuttavia le sue proporzioni sono attentamente studiate per dare il massimo risalto al testo e all'ornamentazione, giacché presenta margini amplissimi. Infatti la superficie scritta, divisa in due colonne di 19 linee, misura solo 130 × 112 mm. Anzi, dal momento che la segnatura dei fascicoli, con la numerazione progressiva, si trova sul margine inferiore della pagina e spesso è scomparsa in seguito alla rifilatura dei fogli, i margini dovevano essere ancora più ampi.

Come ha già mostrato Antonio Iacobini, i fascicoli iniziali comprendono una serie di tavole miniate, alternate a pagine «vuote»: infatti sono rimasti in bianco, oltre al f. 1, i ff. 2r, 3v, 4r, 5v, 6r, 7v, 8r, 9v, 14r, 15v, 16r, 149v, 151v, 235r (una sola colonna), 235v, 236r e 297v-298v.

La struttura attuale del codice sembra comprendere dunque un foglio indipendente, forse aggiunto in un secondo tempo (f. 1), seguito da un quaternione regolare (ff. 2-9), più due binioni (ff. 10-13 e 14-17). In questo modo il copista fa sì che il testo del Vangelo di Matteo cominci in coincidenza con il foglio iniziale del primo fascicolo regolare, conformandosi a una pratica frequente nel mondo bizantino ogni volta che non si reputava necessario fare economia di materiale scrittorio. Che tutto ciò non sia frutto di un caso, bensì di un ben preciso calcolo, è di-

---

(<sup>54</sup>) I. HUTTER, *Decorative systems in Byzantine manuscripts, and the scribe as artist: evidence from manuscripts in Oxford*, in *Word & Image* 12 (1996), pp. 4-22, precisamente p. 4.

(<sup>55</sup>) PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, p. 43.



mostrato dal fatto che proprio a f. 18 inizia la numerazione dei fascicoli, indicata alla maniera tipica di Efrem, con la segnatura apposta nell'angolo inferiore interno del f. 1r e ripetuta nella stessa posizione a f. 8v di ogni quaternione, accompagnata da una crocetta iscritta nell'angolo superiore interno<sup>(56)</sup>.

Se, per convalidare la nostra attribuzione a Efrem dello *Stavronikita* 43 vogliamo prendere in considerazione innanzi tutto gli aspetti tecnico-librari, dobbiamo osservare che questo libro corrisponde perfettamente agli standard della sua produzione, quali sono stati enucleati già nel 1959 da Jean Irigoin e successivamente precisati, come si è detto, da chi scrive, oltre che da Enrica Follieri, Aubrey Diller<sup>(57)</sup>, Giancarlo Prato e Boris Fonkič<sup>(58)</sup>.

Infatti Efrem – o il suo *scriptorium* – applicava, a quanto pare, una regola per la determinazione del formato dei manoscritti, per cui la larghezza del più grande corrispondeva all'altezza del più piccolo<sup>(59)</sup>. Ora, se prendiamo in considerazione il codice più grande che ci sia giunto di Efrem, il *Marc. gr. IV, 1*, osserviamo che misura attualmente mm 372 × 294, e quest'ultimo dato si accorda bene con l'altezza attuale dello *Stavronikita*, mm 280, che, come abbiamo osservato, è il risultato di pesanti decurtazioni. A sua volta, poi, la larghezza del codice di *Stavronikita*, pari a 215 mm, corrisponde all'altezza del *Vatopedi* 949, l'altro Tetraevangelo, che è il manoscritto più piccolo fra quelli finora noti realizzati da Efrem.

Quanto agli altri caratteri codicologici, il sistema di rigatura è influente ai fini della nostra dimostrazione, poiché è quello più diffuso nel mondo bizantino fra i secoli X e XII<sup>(60)</sup>. Il tipo di rigatura, viceversa, è

<sup>(56)</sup> Si veda in particolare B. MONDRAIN, *Les signatures des cahiers dans les manuscrits grecs*, in *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Age, en Orient et en Occident*, a cura di PH. HOFFMANN, Paris 1998 (Collection Bibliologie), pp. 21-48, precisamente pp. 29 e n. 1, 39.

<sup>(57)</sup> A. DILLER, *The Age of Some Early Classical Manuscripts*, in *Serta Turyniana*, Urbana – Chicago – London 1974, pp. 514-524; IDEM, *Codex T of Plato*, in *Classical Philology* 75 (1980), pp. 322-324.

<sup>(58)</sup> B. L. FONKIČ, *Notes paléographiques sur les manuscrits grecs des bibliothèques italiennes*, in *Θησαυρίσματα* 16 (1979), pp. 153-170, precisamente p. 158.

<sup>(59)</sup> IRIGOIN, *art. cit.*, pp. 185-186.

<sup>(60)</sup> J. LEROY, *Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs*, in *Studia codicologica*, Berlin 1977 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur der griechischen Kirche, 124), pp. 291-312, precisamente pp. 295-296.



determinante per l'identificazione del copista. Infatti abbiamo già osservato che si tratta di un tipo identico, o quasi, a quello adottato per il Polibio Vaticano, e questo è di particolare importanza perché nei codici trascritti da Efrem si trovano, sì, rigature diverse, ma sempre contraddistinte dalla presenza di una «cornice», formata da una, due o tre linee incise a punta secca nei margini esterni nel foglio<sup>(61)</sup>.

Altro elemento determinante è la tecnica utilizzata per la segnatura dei fascicoli, che abbiamo già citato, particolarmente scrupolosa perché ripete il numero d'ordine alla fine di ogni quaternione e contrassegna il primo foglio con una crocetta posta nell'angolo interno del margine superiore, in coincidenza con la linea di giustezza, anche se nello *Stavronikita* 43 se ne scorgono soltanto le tracce, a causa della rifilatura dei margini cui abbiamo già accennato.

È giunto il momento di passare alla valutazione della scrittura, e qui, poiché la grafia di Efrem ha subito nel tempo una certa evoluzione, occorre innanzi tutto individuare il referente più prossimo col quale stabilire il confronto iniziale. Anche per motivi di affinità testuale e tecnico-libraria, questo referente si può identificare ancora una volta nel *Vatopedi* 949 (tav. XI), l'altro Tetraevangelo conservato al monte Athos e datato 948, benché la sottoscrizione sia conservata solo in una trascrizione di altra mano, dal momento che il foglio originale era andato perduto<sup>(62)</sup>.

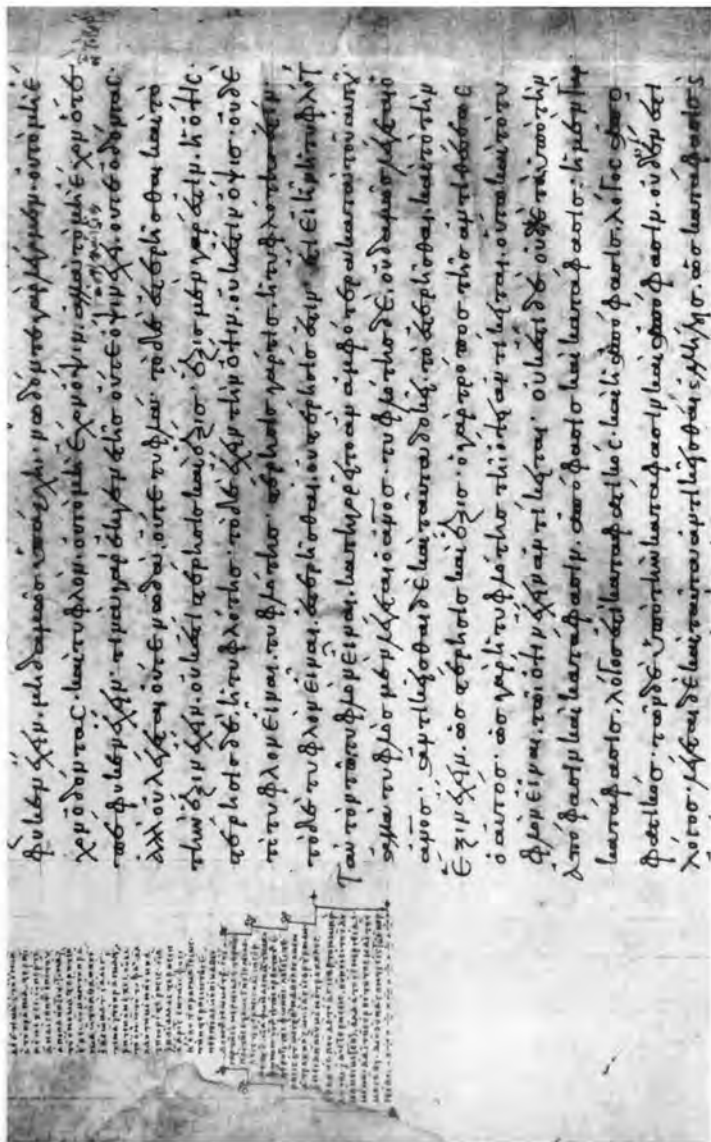
Entrambi infatti sono codici di alto pregio, con ampi margini e un ricco apparato decorativo. Anzi, il *Vatopedi* 949, benché meno pregevole sul piano artistico, si direbbe altrettanto interessante dello *Stavronikita* 43, anche sul piano strutturale. Infatti presenta all'inizio (f. Av), dopo una pagina bianca, una cornice di forma circolare, suddivisa all'interno in settori quadrati da una griglia decorativa tutta istoriata di iscrizioni in oro in maiuscola epigrafica<sup>(63)</sup>. Nel foglio Br, a fronte di questa cornice e in posizione speculare, se ne trova un'altra, ma di minori dimensioni e arricchita da elementi decorativi circolari, in cui è racchiuso il testo del-

(61) IRIGOIN, *art. cit.*, p. 23; PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, p. 43.

(62) Si veda WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei cit.*, *Addenda und Appendix*, 1996, pp. 88-89, che rimanda a I. SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, I-II, Leiden 1981 (*Byzantina Neerlandica* 8), nr. 9, tavv. 24-25.

(63) L'originalità di questa soluzione decorativa, che non sembra trovare riscontro in altri testimoni, richiederebbe un'analisi più puntuale che almeno per ora non è possibile fornire a causa della qualità insoddisfacente delle riproduzioni disponibili.





*Marc. gr. 201, f. 22v (parte centrale).*







ἔρχεται οὖν σίμων πρὸς ἀκοῦτον αὐτοῦ· καὶ  
 καὶ ἐπὶ μὲν ἔστω τὸ μνημεῖον· καὶ δευ-  
 ρῆται ὁ θόριον ἐξέμαρται· καὶ τὸ σινδαρίον·  
 ὃ καὶ ἔστι τῆς ἐκφραγῆς αὐτοῦ· οὐ μετὰ  
 τῶν θορίων ἐξέμαρται· ἀλλὰ χωρὶς·  
 ἐν τετυλιγμένον ἐστὶν αὐτό· τότε  
 οὖν ἐπὶ μὲν καὶ ὁ ἄλλος μεθ' ἐκείνου  
 ὁ ἐλθὼν πρῶτος ἔστω τὸ μνημεῖον· καὶ  
 ἐξέλθω καὶ ἐπίστας· οὐδὲ γὰρ ἔτι  
 δεῖται τῆς γραφῆς· ὅτι δεῖ αὐτὸν εὖ  
 νθεῖν ὡς ἀπελθεῖν· ἐπὶ μὲν οὖν πρὸς  
 λιν πρὸς ταῦτα οἱ μαθηταί· μαρτυ-  
 ρεῖ ἑκείνους πρὸς τῶν μνημείων ἐξέλθω  
 οὖσα· ὡς οὖν ἐλθαι· παρὰ κεντὸν  
 ἔστω τὸ μνημεῖον· καὶ δευρῆ δὲ οὐκ ἀνέβη·  
 ἐργαζομένη· καὶ δευρῆ δὲ οὐκ ἀνέβη·  
 ἐργαζομένη καὶ ἐν αὐτῇ πρὸς τοῖς ποσὶν·  
 ὅπου ἐξέλθω τὸ σῶμα τοῦ Ἰϋ· καὶ με-  
 τὰ αὐτῇ ἐλθῶ· γινώσκοντες  
 ἅπαντες· ὅτι ἔρασαν τὸν ἕρπον· καὶ

C1A

C1B



• θη• τας• αὐτοῦ• μέγας•  
 • εἶναι• μετ'• ἐμοῖς• τοῖς  
 • αἰῶσι• ἔμει• τὸν• ἕν• τοῦ  
 • αἰῶνος• οἱ• δὲ• ἔπειτα•  
 • οἱ• μετ'• ἰσοαριθμοῦν• τὸν  
 • βασιλεῖα• ἄλλοι• δὲ•  
 • ἡλίας• ἔπειτα• δὲ• ἰθι  
 • ρθμίας• ἡ• ἔπειτα• τῶν  
 • προφητῶν• λέγει  
 • τοῖς• ἑμέσθ'• τι  
 • μου• μετ'• ἐμοῖς• ἔμει•  
 • ὁμοῦ• ἔπειτα• οἱ• μετ'•  
 • πέντε• ἔπειτα• οὐ  
 • ἔτι• ἔτι• οἱ• ἕν• τοῦ• οὐ  
 • τοῦ• ζώοντος• καὶ  
 • ἀποκριθῆσθαι• ἔπειτα  
 • αὐτοῖς• μακάριοι• οἱ  
 • ἔτι• οἱ• μετ'• ἰσοαριθμοῦν•  
 • ὅτι• οὐκ• ἔστιν• αἰμα

οἱ• καὶ• ἐκ• ἐμοῦ• ἔτι• οἱ•  
 • διὰ• τὸν• πᾶν• οὐρανόν•  
 • τοῖς• οὐρανοῖς• λέγει• δὲ•  
 • σοὶ• λέγει• ὅτι• οὐκ• ἔ  
 • πέντε• καὶ• ἑπτά• τῶν  
 • τῶν• τῶν• πέντε• οἱ• κα  
 • δομήσας• μετ'• ἐμοῖς• ἔ  
 • ἡλίας• καὶ• οὐρανός•  
 • ὁμοῦ• οὐρανός• οὐρανός•  
 • οὐρανός• αὐτοῦ• δὲ  
 • δώσω• σοὶ• τὰς• ἐκ  
 • τῶν• κασιγέμεν• τῶν  
 • οἰκῶν• καὶ• ὁ• ἑπτά•  
 • δὲ• οὐρανός• τῶν• ἡλίων•  
 • ἔπειτα• δὲ• μετ'• ἑπτά•  
 • τοῖς• οὐρανοῖς• καὶ• ὁ• ἑπτά•  
 • ἀν'• ὅσον• ἐπὶ• τῆς  
 • γῆς• ἔπειτα• μετ'•  
 • ἑπτά• τῶν• οὐρανοῖς•



l'epistola di Eusebio a Carpiano. In origine anche il *verso* di questo foglio era bianco, mentre oggi è occupato da un disegno di mano più recente.

Seguono poi due fogli purpurei (ff. C e D), che contengono le prime tavole dei canoni eusebiani dipinte in oro: sono gli unici resti di questa sezione del codice, che appare decorata con sfarzo ma anche con sobrietà, utilizzando motivi semplici, ispirati al cosiddetto «stile a intagli».

La scansione fra le unità compositive del manoscritto è segnata anche in questo caso da una pagina bianca, precisamente il *recto* del f. 1, sul *verso* del quale ha inizio l'indice dei capitoli, che prosegue fino a f. 3r; il 3v è viceversa in bianco, come del resto il *recto* del foglio seguente, che presenta sul *verso* la miniatura dell'evangelista Matteo, e dunque dev'essere stato inserito nel codice in epoca successiva alla sua trascrizione, probabilmente alla fine del secolo XII<sup>(64)</sup>. Naturalmente è lecito chiedersi se essa fosse destinata a sostituire la miniatura originale perduta o se anche in questo caso, come nello *Stavronikita* 43, in origine i ritratti degli evangelisti fossero tutti raggruppati all'inizio del codice.

In ogni modo, il Vangelo di Matteo ha inizio a f. 5r e finisce a f. 80v. Anche in questo caso, il *recto* del foglio successivo è stato lasciato in bianco e l'indice dei capitoli di Marco si trova ai ff. 81v-82v. Il ritratto di Marco è posto a f. 83v, e il Vangelo comincia a fronte (f. 84r), con il titolo inquadrato in una bella cornice elegante. Il testo si conclude a f. 134r; qui è rimasto in bianco il *verso* del foglio e i capitoli di Luca sono elencati ai ff. 135r-137r, mentre il f. 137v è in bianco.

Il ritratto di Luca si trova a f. 138v, dopo una pagina bianca, e il testo del suo Vangelo comincia a f. 139r per concludersi a f. 220v. Il f. 221r è bianco, e l'indice dei capitoli di Giovanni si legge a f. 221v; la miniatura si trova a f. 222v, dopo una pagina bianca, e il testo di Giovanni comincia a f. 223r. I ff. 286r-287r, infine, contengono la «pericope dell'adultera» (Gv. 7,53-8,11), che nei tetraevangeli viene spesso inserita alla fine. Il testo a f. 287r è di altra mano, e nello spazio sottostante un'altra ancora ha copiato due volte la sottoscrizione originale.

Ne risulta quindi chiaramente una struttura articolata e complessa, in cui la scansione fra scrittura e decorazione è attentamente studiata. Anche nel codice di Vatopedi affiora la tendenza ad abbinare le pagine decorative in modo che si trovino affrontate e a separare le varie unità compositive del libro con il sottile diaframma di una pagina vuota, tendenza che abbiamo visto trionfare nello *Stavronikita* 43.

---

(64) WEITZMANN, *op. cit.* alla nota 62, p. 89.



Ci si può chiedere, naturalmente, fino a che punto questa architettura sia frutto del gusto e dell'inventiva del copista, ma senza dubbio il ruolo da lui svolto dovette essere rilevante. Purtroppo i danni subiti dalla sezione iniziale del manoscritto e le difficoltà di accesso alla biblioteca atonita impediscono, almeno per ora, una verifica diretta e una ricostruzione della sua struttura originaria. In ogni caso, gli *incipit* dei Vangeli, con le ricche cornici e le iniziali in stile fiorito, appartenenti alla stesura originaria del codice, lasciano intravedere anche in questo caso una fattura di alto livello.

Per tornare agli aspetti grafici, entrambi i manoscritti suggeriscono, al primo sguardo d'insieme, una forte somiglianza, anche in elementi quali il colore dell'inchiostro, il *ductus* e il tratteggio di alcune lettere. Presentano una minuscola calligrafica ma molto fluida, con qualche legatura corsiva, che corrisponde alla fase matura della scrittura di Efrem e – dobbiamo sottolinearlo – s'intona alla tipologia testuale e, per così dire, sontuaria dei codici in questione. Altrove, infatti, per trascrivere testi puramente funzionali, come nel *Lavra* B 64, il copista adotta una scrittura meno sorvegliata; oppure, come nel caso del *Vat. gr.* 124, un codice di Polibio destinato all'uso personale di qualche erudito, indulge in larga misura alla tendenza corsiveggiante, giustificata dal carattere del testo. Sono infatti frequenti, nello stesso periodo, e cioè dal secondo quarto del secolo X in poi, i codici di contenuto profano, legati al trionfo delle tendenze classicheggianti, vergati in scritture corsiveggianti o addirittura corsive, in cui passano in secondo piano le istanze calligrafiche e stilistiche, mentre si privilegia l'interesse per il testo.

Caratteri simili presenta il codice 1 della Biblioteca del Serraglio di Istànbul, che, oltre a contenere opere di Euclide, è testimone unico dei *Metrica* di Erone di Alessandria. Infatti anche in questo manoscritto, riprodotto integralmente in facsimile dal Bruins nel 1964<sup>(65)</sup>, l'ornamentazione è molto sobria e tutta l'attenzione è concentrata sul testo, impaginato in modo nitido e compatto e vergato in una scrittura rapida e sicura, dal tratteggio fluido e agile, talvolta con legature ardite che movimentano l'insieme. A questo testimone si è affiancato di recente, come ho già accennato, un nuovo manoscritto di contenuto matematico nel quale è possibile riconoscere la mano di Efrem, insolitamente gene-

---

(65) *Codex Constantinopolitanus Palatii Veteris N° 1. Reproduction of the manuscript*, ed. by E. M. BRUINS, Leiden 1964; si veda anche *Heronis Alexandrini Metrica. Accedunt partes quaedam selectae Codicis Constantinopolitani Palatii Veteris no. 1*, ed. E. M. BRUINS, Leiden 1964.



roso, in questo caso, nell'uso di segni tachigrafici e abbreviazioni legate in modo specifico al tenore del testo: è il *Laur.* 28.3, un codice che rientra nel filone tecnico-scientifico<sup>(66)</sup>.

Vi sono tuttavia alcuni elementi costanti che attraversano come un *fil rouge* le varie testimonianze dell'attività di questo copista. Aubrey Diller stilò addirittura un elenco di quelli che definiva «Ephraim symptoms»<sup>(67)</sup>, riconoscibili peraltro anche nella grafia di altri copisti coevi perché evidentemente rispecchiavano le tendenze predominanti del tempo. Vi sono compresi per esempio la predilezione per le forme maiuscole di *beta* dal tratteggio esuberante, per il *theta* aperto, per l'uso di *gamma* maiuscolo e *tau* alti in fine di rigo, per la legatura corsiva del gruppo *lambda-omicron-gamma*.

A questi se ne possono aggiungere altri ancora, più o meno personali, frutto delle osservazioni dirette dei testimoni, che ci aiutano a riconoscere in particolare la mano di Efrem: per esempio la forma corsiva dell'*alpha*, che comincia in basso, al di sotto del rigo di base, e dell'*omega*, che può essere tracciato in un solo tempo, o in modo analogo al simbolo matematico di infinito o partendo dal basso per chiudere poi i due occhielli, lasciando un trattino verticale sporgente in basso, la cosiddetta *paraphe*; le legature corsive di *epsilon*, fra le quali alcune risalenti alla corsiva bizantina dei papiri del VII secolo; le legature di *rho* e *phi* con la lettera seguente. Accanto a questi elementi, tutti collegati al *ductus* corsivo della scrittura di Efrem, ve ne sono invece altri che vanno in senso opposto, quasi a bilanciare questa tendenza, come la predilezione per i gruppi di lettere maiuscole che compongono nessi di carattere quasi epigrafico, simili talvolta a monogrammi, che trovano posto soprattutto alla fine dell'ultimo rigo della pagina. Sempre in questa sede, è frequente l'uso dell'*ypsilon* maiuscolo con il tratto inferiore prolungato in basso: tanto più notevole perché l'*ypsilon* è una delle maiuscole che compaiono più raramente nella minuscola libraria greca almeno fino al secolo XI.

Questi raffronti consentono quindi di precisare ulteriormente la cronologia dello *Stavronikita* (tav. XII), peraltro già correttamente datato alla metà del X secolo, benché in passato qualche studioso lo abbia attribuito all'XI<sup>(68)</sup>. Infatti la sua grafia appare vicina da un lato a quella del *Vatopedi* 949, dall'altro a quella del *Vat. gr.* 124.

Riguardo a quest'ultimo non si può non tornare sul problema cro-

<sup>(66)</sup> PERRIA, *Un aspetto cit.*, pp. 98-101.

<sup>(67)</sup> DILLER, *The Age cit.*, *passim*.

<sup>(68)</sup> PERRIA - IACOBINI, *art. cit.*, p. 103 n. 39.



nologico creato dall'ambiguità della sottoscrizione, che riporta soltanto la cifra dell'indizione: a seconda della valutazione che se ne voglia dare, quindi, si può datare il codice al 947, collocandolo in una fase precoce della carriera di Efrem, come a me pare più corretto, o nel 962, nella fase finale, come vorrebbe invece Giancarlo Prato<sup>(69)</sup>. Ma se si tiene conto del fatto che il codice che mostra in assoluto la tendenza più corsiveggiante è quello di Atene, in cui Efrem è soltanto l'ultimo dei tre copisti, sembra lecito supporre che lo *Stavronikita* 43 vada collocato in una fase più matura della sua attività.

Si tratta ovviamente di uno di quei problemi ai quali non è possibile dare una soluzione definitiva, in mancanza di dati oggettivi in un senso o nell'altro. Ritengo tuttavia opportuno sottolineare alcuni punti che mi sembrano rilevanti: qualunque valutazione di carattere psicologico o fisiologico si voglia formulare sull'arco della carriera di un copista, è ragionevole ritenere in primo luogo che le sue prove iniziali saranno caratterizzate da una minore maturità e padronanza dei mezzi tecnici – in sintesi, da una minore «professionalità» – e, in secondo luogo, che riceverà le commissioni di maggiore peso e prestigio soltanto quando le sue capacità saranno state verificate, tanto più se la sua attività si svolge in una officina libraria vasta e organizzata quale sembra lo *scriptorium* di Efrem. Alla luce di queste considerazioni, ispirate a criteri di razionalità oggettiva, non si vede come sia possibile accogliere la tesi di chi vuole vedere nell'*Athen. Bibl. Nat.* 1 uno degli ultimi prodotti della piena maturità di Efrem. Se analizziamo i dati materiali, dobbiamo infatti rilevare che (a) si tratta di un codice realizzato in collaborazione da tre copisti, il che significa che Efrem non ne era l'unico responsabile; (b) la segnatura non è quella tipica da lui utilizzata quando è l'unico responsabile della realizzazione del manoscritto; (c) il testo esemplato non presenta caratteri di particolare interesse; (d) il codice è privo di ornamentazione.

Risulta ben difficile ammettere che un prodotto di questo tipo e di qualità non eccezionale sia affidato a un copista di provata abilità, al quale si dovevano codici come i Marciani di Platone e Aristotele, che in questa ottica sarebbero stati realizzati da Efrem all'inizio della sua carriera. Se poi si osserva che la scrittura da lui usata in questo testimone sembra meno vincolata a criteri librari che negli altri esempi della sua produzione, mi sembra logico e consequenziale ritenere che si tratti di una delle sue prime prove, nella quale continua a usare la grafia «informale» che

---

(69) PRATO, *Il monaco Efrem* cit., pp. 108-110.



con ogni probabilità aveva appreso e usato nella fase precedente della sua vita, quella laica, tutta dedicata agli studi. Appare altrettanto logico supporre che, a mano a mano che la sua attività proseguiva, sia pervenuto a elaborare una scrittura più calligrafica e «libraria», consona al gusto dell'epoca macedone, come quella rispecchiata soprattutto nei due codici Marciani di contenuto filosofico. In particolare il *Marc. gr. 201* ci fornisce un dato cronologico preciso, in quanto fu eseguito certamente nel 954, e come il suo omologo di contenuto platonico mostra una scrittura lievemente sclerotizzata, meno fluida e spontanea, oltre a contenere un numero oggettivamente più elevato di forme maiuscole.

Per tirare le fila del discorso, mi sembra opportuno ricordare quello che scriveva, quarant'anni fa, Jean Irigoin nello studio ormai storico dedicato a Efrem. A prescindere da valutazioni di ordine storico-artistico – per le quali allora non sussistevano elementi utili alla ricerca – egli osservava come tutto facesse ritenere che lo *scriptorium* nel quale il copista era attivo fosse situato a Costantinopoli<sup>(70)</sup>. Ora la scoperta che anche il prezioso Tetraevangelo del monastero di Stavronikita si deve al suo calamo contribuisce ad avvalorare questa ipotesi.

Efrem s'inserisce quindi di diritto, e con un ruolo non trascurabile, in quella fase fervida di trascrizione, traslitterazione e studio dei testi antichi che, dopo aver preso l'avvio nel secolo IX, giunse a maturità nel X, raggiungendo livelli altissimi sul piano artistico e culturale. Tornando per un attimo all'epistolario di Londra citato all'inizio, occorre del resto sottolineare che una delle lettere ivi comprese rappresenta un vero e proprio trattatello di carattere filologico, in cui sono enunciati e discussi i criteri di una corretta trascrizione, che finisce per assurgere alla dignità di edizione critica *ante litteram*<sup>(71)</sup>. Del valore dei codici realizzati da Efrem si è già detto, ma forse non sarà inutile ribadire che il quadro che ne risulta è quello di un centro scrittorio dotato di una biblioteca di notevole livello, o almeno che a questa biblioteca poteva attingere senza problemi; di un centro scrittorio al quale i committenti potevano richiedere manoscritti di contenuto sacro e profano con la certezza di ottenere prodotti di grande valore testuale e artistico. Sul piano grafico, come del resto sul piano decorativo, la compresenza fra correnti contemporanee e diverse fra loro si risolve nella coerenza armonica del prodotto finito. Questo equilibrio, frutto del compromesso fra vecchio e nuovo, che ab-

---

(70) IRIGOIN, *art. cit.*, *passim*.

(71) PERRIA, *Un nuovo codice cit.*, p. 38.



biamo rilevato anche a proposito del Vangelo di Dionisio, segna le tappe di una lunga fase di transizione, in cui la scrittura di Efrem costituisce una sorta di anello di congiunzione fra la corsiveggiante erudita prediletta nel secolo X per la realizzazione di manoscritti di contenuto profano e la Perlschrift che finirà per trionfare proprio alla fine del secolo.

Restano senza dubbio alcuni aspetti da chiarire riguardo alla struttura e soprattutto al destinatario di un libro prezioso come lo *Stavronikita* 43, *status symbol* di eccezionale livello che riflette il prestigio dell'ambiente di cui è espressione.

Sono inoltre da definire meglio i rapporti fra il manoscritto di *Stavronikita* e l'altro Tetraevangelo atonita, il *Vatopedi* 949, che in origine doveva avere anch'esso – come si è accennato – una struttura complessa e originale, oltre che con il *Bodl. Cromwell* 16, un evangelario che potrebbe essere a sua volta opera di Efrem. Riguardo a quest'ultimo, l'attribuzione al suo *scriptorium*, proposta con molta prudenza dalla Hutter, mi sembra infatti molto attendibile, anche se prima di pronunciarmi in modo definitivo attendo di poter esaminare direttamente il manoscritto<sup>(72)</sup>.

La fama e la fortuna della produzione di Efrem si devono indubbiamente al fatto che ebbe a disposizione modelli di grande valore, fra i quali almeno un vetusto e prezioso codice in maiuscola, come attestano i caratteri del Polibio conservato oggi alla Vaticana, con la sua singolare sottoscrizione che riecheggia l'antico *Feliciter*. Ma certo un ruolo importante lo ha giocato anche la sorte, che ha inanellato una fortunata serie di coincidenze, grazie alle quali possiamo ricostruire in gran parte l'arco della carriera di Efrem, dal momento in cui era solo uno dei tanti copisti di un grande *scriptorium* monastico – intendendo naturalmente questo termine nella specifica accezione bizantina – umile collaboratore della trascrizione di testi patristici, come attesta il codice di Atene, fino a quando diventa artefice di un'opera complessa come lo *Stavronikita* 43, che ha richiesto la coordinazione di vari collaboratori; una splendida carriera, della quale questo manoscritto rappresenta la gemma più preziosa, la fulgida conclusione di una vita tutta dedicata al *negotium* della scrittura.

Università degli Studi di Roma «La Sapienza»

Lidia PERRIA

---

(72) Sul codice si veda anche *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, a cura di D. BUCKTON, [London 1994], nr. 149, pp. 139-140.



## UN CANONE DI GIOVANNI MAUROPODE IN ONORE DEI SS. COSMA E DAMIANO

**SOMMARIO:** Abbreviazioni bibliografiche, p. 99. – Il canone mauropodeo per gli Anargiri: struttura e irmi, p. 101. – Fra motivi specifici e formule di repertorio: il problema della destinazione liturgica del canone, p. 105. – Il copista Gabriele monaco; la ragione di alcune lacune meccaniche del *Pal. gr.* 138, p. 116. – Criteri di edizione, p. 120. – *Sigla*, p. 121. – Testo e traduzione, p. 122. – Commento al canone, p. 144.

### ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AHG II = A. DEBIASI GONZATO, *Canones Octobris*, Roma 1979 (Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita, 2).
- AHG III = A. KOMINIS, *Canones Novembris*, Roma 1972 (Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita, 3).
- AHG XI = A. ACCONCIA LONGO, *Canones Iulii*, Roma 1978 (Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita, 11).
- AHG XIII = A. ARMATI, *Initia et indices*, Roma 1983 (Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita, 13).
- BHG = F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III, Bruxellis 1957<sup>1</sup> (Subsidia hagiographica, 8a); cf. etiam ID., *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984 (Subsidia hagiographica, 65).
- BOLLIG – LAGARDE = I. BOLLIG – P. DE LAGARDE, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, Gottingae 1882.
- D'AIUTO, *Manoscritto innografico* = F. D'AIUTO, *Un manoscritto innografico del secolo XIV: il Vaticano Palatino greco 138*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 28 (1991), pp. 149-171.
- D'AIUTO, *Tre canoni* = F. D'AIUTO, *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari*, [Roma] 1994 (Supplemento n. 13 al *Bollettino dei classici [dell']Accademia Nazionale dei Lincei*).
- DEUBNER, *Kosmas und Damian* = L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Leipzig – Berlin 1907.
- EE = S. EUSTRATIADIS, *Εἱρμολόγιον*, Chennevières-sur-Marne 1932 (Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη, 9).
- EUSTRATIADIS, *Θεοτ.* = S. EUSTRATIADIS, *Θεοτοκάριον*, I, Chennevières-sur-Marne 1931 (Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη, 7-8).



- FOLLIERI, *Initia* = H. FOLLIERI, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, I-V/2, Città del Vaticano 1960-1966 (Studi e testi, 211-215bis).
- FOLLIERI, *Living Heirmologion* = E. FOLLIERI, *The «Living Heirmologion» in the Hymnographic Production of John Mauropus, Metropolitan of Euchaita*, in *Studies in Eastern Chant*, IV, ed. by † E. WELLESZ – M. VELIMIROVIĆ, Crestwood 1979, pp. 54-75.
- FOLLIERI, *Otto canoni* = E. FOLLIERI, *Giovanni Mauropode metropolita di Eucaita. Otto canoni paracletici a N. S. Gesù Cristo*, in *Archivio italiano per la storia della pietà* 5 (1968), pp. 1-200.
- HR = Ὡρολόγιον τὸ μέγα, ἐν Ῥώμῃ 1876.
- KARPOZIOS, *Συμβολή* = A. KARPOZIOS, *Συμβολή στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ἰωάννινα 1982.
- LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.
- LSJ = H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., With a revised supplement, Oxford 1996.
- MAAS – TRYPANIS = P. MAAS – C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi cantica*, [II]: *Cantica dubia*, Berlin 1970.
- MERCATI, *Testament* = S. G. MERCATI, *Un testament inédit en faveur de Saint-Georges des Manganes*, in *Revue des études byzantines* 6 (1948), pp. 36-47 [rist. in ID., *Collectanea Byzantina*, II, Bari 1970, pp. 54-65].
- MR = Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, ἐν Ῥώμῃ 1888-1901.
- PAPAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον* = E. PAPAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον ἀνεκδότων Βυζαντινῶν ᾠσματικῶν κανόνων, seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis christiani*, I: *Κανόνες μηναιῶν*, Ἀθῆναι 1996.
- PÉREZ MARTÍN, *Escuela de Planudes* = I. PÉREZ MARTÍN, *La «escuela de Planudes»: notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios euripideos*, in *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), pp. 73-96.
- PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre* = I. PÉREZ MARTÍN, *El Patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid 1996 (Nueva Roma, 1).
- PG = J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I-CLXI, Parisiis 1857-1866.
- RAASTED, *Observations* = J. RAASTED, *Observations on the Manuscript Tradition of Byzantine Music*, I: *A List of Heirmos Call-Numbers, Based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin [de l']Université de Copenhague* 1 (1969), pp. 1-12.
- RUPPRECHT = *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum Vitam et Miracula e codice Londinensi* edidit E. RUPPRECHT, Berlin 1935 (Neue Deutsche Forschungen, 20; Abteilung klassische Philologie, 1).
- Synax. Eccl. CP = H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris).
- TOMADAKIS, Ἰωσήφ = E. I. TOMADAKIS, Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον, ἐν Ἀθῆναις 1971 (Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων, 11).
- TOMADAKIS, Ῥωμανός = N. B. TOMADAKIS, Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ Ὕμνοι, I-IV, Ἀθῆναι 1952-1959.
- TR = Τριψόδιον κατανοκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, ἐν Ῥώμῃ 1879.



VAN HOOFF, *Vita ss. Cosmae et Damiani* = [G. VAN HOOFF], *Vita ss. Cosmae et Damiani ex codice Leidensi Graeco nunc primum edita*, in *Analecta Bollandiana* 1 (1882), pp. 586-596.

WEYH, *Akrostichis* = W. WEYH, *Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung*, in *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908), pp. 1-69.

#### IL CANONE MAUROPODEO PER GLI ANARGIRI: STRUTTURA E IRMI

Si presenta qui il testo di un canone per i ss. Anargiri Cosma e Damiano composto dal metropolita di Eucàita Giovanni Mauropode, importante figura di letterato, insegnante e uomo di chiesa dell'XI secolo che, oltre a un'ampia raccolta di discorsi e omelie, carmi in dodecasillabi, lettere, scritti agiografici<sup>(1)</sup>, può vantare al suo attivo una ricca e pregevole produzione innografica (più di 150 canoni), ancora in larga misura inedita, che gli ha valso il titolo di ultimo grande innografo bizantino<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Per la biografia e l'opera letteraria del Mauropode si rinvia alla sintesi offerta da KARPOZILOS, *Συμβολή*, con la bibliografia ivi citata. Fra i lavori apparsi successivamente si vedano le edizioni critiche di A. KARPOZILOS, *The Letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*, Thessalonike 1990 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Thessalonicensis, 34), e D'AIUTO, *Tre canoni*, e gli studi su varie questioni di interesse biografico, filologico e letterario in A. KAZHDAN, *Some Problems in the Biography of John Mauropous. [Part I]*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 43 (1993), pp. 87-111, e *[Part] II*, in *Byzantion* 65 (1995), pp. 362-387; A. KARPOZILOS, *The Biography of Ioannes Mauropous again*, in *Ἑλληνικά* 44 (1994), pp. 51-60; ID., *Φιλολογικές παρατηρήσεις στις επιστολές του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού: η πατρότητα της επιστολής P. Gallay LXXXVIII*, in *Μνήμη αγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως*, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (14-17 Ὀκτ. 1993), Θεσσαλονίκη 1994, pp. 251-258; A. R. DYCK, *John Mauropus of Euchaita and the «Stoic Etymologikon»*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 43 (1993), pp. 113-140; E. DE VRIES-VAN DER VELDEN, *La lune de Psellos*, in *Byzantinoslavica* 57 (1996), pp. 239-256. – Infine, ai manoscritti contenenti scelte di carmi mauropodei segnalati da KARPOZILOS, *Συμβολή*, pp. 74-77, si può ora aggiungere per i carmi 13-16 il *Vat. gr.* 2273, f. 21r (sec. XVI), da me segnalato presso M. BUONOCORE, *Orazio in greco. Una postilla*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 54 (2000), pp. 395-400, precis. p. 398.

<sup>(2)</sup> Circa la produzione innografica del Mauropode cf. J. HUSSEY, *The Canons of John Mauropous*, in *Journal of Roman Studies* 37 (1947), pp. 70-73; FOLLIERI, *Otto canoni*, pp. 20-30; D'AIUTO, *Tre canoni*, pp. 20-25. Per un censimento dei canoni di Giovanni Mauropode e l'individuazione degli irmi in essi usati, con rinvii alle edizioni allora disponibili, si rinvia soprattutto a FOLLIERI, *Living Heirmologion* (alle indicazioni bibliografiche fornite *ibid.*, p. 57 n. 12, si aggiunga, per i canoni mariani ivi siglati rispettivamente M65, M61, M66, l'edizione di SPYRIDON



Il canone per gli Anargiri, del quarto modo plagale (*inc.* Ἀνάργυρον χάριν παρὰ Χριστοῦ, ἀνάργυροι θεῖοι...; acrost. Ἄιδω γεγηθῶς τὴν ἀναργύρων χάριν· ὁ μοναχὸς Ἰωάννης)<sup>(3)</sup>, è tradito a quanto ne so dal solo *Pal. gr.* 138, ff. 325v-327v<sup>(4)</sup>. Dal punto di vista strutturale esso rispecchia fedelmente le preferenze riscontrabili, con scarse eccezioni, nella produzione mauropodea; vi si possono, infatti, constatare:

– l'omissione dell'ode II, all'epoca ormai di norma tralasciata con la recitazione dell'ode biblica corrispondente (Deut. 32,1-43)<sup>(5)</sup>;

– la presenza, al termine di ciascuna ode, del tropario mariano (θεοτοκίον) e, per contro, la mancanza in tale sede di tropari speciali d'altro genere (σταυροθεοτοκία, τριαδικά);

– l'abituale numero complessivo di tropari – quarantadue, inclusi i θεοτοκία –, di cui cinque in ciascuna delle odi I e III-VIII, sette nell'ode IX;

– la consueta, peculiare struttura dell'acrostico di quarantadue lettere che lega gli altrettanti tropari: esso consta di un verso dodecasillabo contenente l'enunciato della commemorazione, seguito da una σφραγίς costituita dal nome dell'autore – di solito incluso nei tropari della IX ode ed enunciato al nominativo o genitivo: Ἰωάννης / Ἰωάννου –, per lo più preceduto dalla qualifica μοναχός o da un epiteto d'umiltà (ἁμαρτωλός,

---

Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/11 [luglio 1937], pp. 24-38, condotta sull'*Athous Laur.* I 77). Rispetto a tale censimento non apporta sostanziali modifiche il recente repertorio di canoni bizantini inediti approntato da PAPAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμείον*: sulla base di esso, infatti, si potrà eventualmente aggiungere alla produzione mauropodea, previa verifica della paternità, solamente un canone per gli Ἀσώματοι, attribuito al Mauropode dall'*Alexandr. Bibl. Patr.* 184, ff. 40v-48r (segnalato *ibid.*, pp. 82-83 n° 187); la studiosa, inoltre, indica (*ibid.*, p. 196 n° 593) nel canone per s. Atanasio contenuto nei codici *Athen. Bibl. Senatus* 67 e *Athous Vatop.* 1038 un seriore rimaneggiamento di un canone mauropodeo per s. Giovanni Crisostomo (acr. Τῷ χρυσογλώσσῳ πατρὶ καὶ Χρυσοστόμῳ ὕμνος κροτεῖται μακρὸς ἐξ Ἰωάννου) edito da SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 (marzo 1937), pp. 7-52, precisam. pp. 44-52 (per un caso analogo, quello del rimaneggiamento di uno dei due canoni superstiti in onore di s. Giuseppe l'Innografo per riadattarlo a celebrare s. Giovanni Damasceno, cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, pp. 235-239).

<sup>(3)</sup> Cf. PAPAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμείον*, p. 75 n° 163, ove l'errata lettura nell'acrostico τῶν (anziché τὴν) ἀναργύρων χάριν risale evidentemente a una svista già in AHG III, p. 559.

<sup>(4)</sup> Per il codice e la relativa bibliografia cf. *infra*, p. 116.

<sup>(5)</sup> Sul fenomeno cf. WEYH, *Akrostichis*, pp. 65-66; E. WELLESZ, *A history of Byzantine music and hymnography*, Oxford 1961<sup>2</sup>, p. 198.



οικέτης, οίκτρος, πτωχός, τλήμων, e così via), e/o da un vocabolo designante l'inno stesso (αῖνος, ᾠσμα, ἔπος, κανών, μέλισμα, μέλος, ὕμνος, ᾠδή)<sup>(6)</sup>.

Quanto agli irmi, ovvero i modelli metrico-musicali, del canone per gli Anargiri, essi appartengono a quattro diverse serie di Giovanni Monaco e, in un caso, a una di Andrea di Creta; rispettivamente:

– nelle odi I e III gli irmi adottati sono di Giovanni, cf. EE, p. 220 n° 315 (= RASTED, *Observations*, n° 2782-2783);

– per le odi IV, V e VI è stata utilizzata un'altra sequenza di Giovanni, cf. EE, pp. 219-220 n° 314 (= RASTED, *Observations*, n° 2776-2778);

– l'ode VII è basata anch'essa su un irmo di Giovanni cf. EE, p. 224 n° 321 (= RASTED, *Observations*, n° 2842);

– l'irmo dell'ode VIII è, invece, di Andrea, cf. EE, pp. 228-229 n° 327 (= RASTED, *Observations*, n° 2907);

– l'irmo dell'ode IX si deve, infine, ancora a Giovanni, cf. EE, pp. 221-222 n° 317 (= RASTED, *Observations*, n° 2808).

(6) Si tratta del tipo di acrostico caratterizzato da «Zwölfsilber + Epilog», analizzato, traendo esempi proprio dal Mauropode, già in WEYH, *Akrostichis*, pp. 46-51; cf. anche FOLLIERI, *Otto canoni*, p. 38; D'AIUTO, *Tre canoni*, p. 69. – All'interno della produzione di Giovanni una diversa, minoritaria tipologia strutturale si presenta in un certo numero di canoni i cui acrostici sono formati da coppie di dodecasillabi e che hanno, dunque, un numero complessivo di tropari variabile, ma maggiore di quarantadue: a) un canone del secondo modo plagale per s. Giovanni Crisostomo (si presenta mutilo in PG 96, coll. 1377-1384; edito integro da SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, precisam. pp. 32-38: acr. Συνώνυμος μέλπει σε τὸ χρυσοῦν στόμα | οἰκτρός μοναχὸς οἰκέτης Ἰωάννης, inc. Στόματι πηλίνφ καὶ γλώσση γεώδει...); b) un altro canone, del quarto modo plagale, per il Crisostomo (edito da SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, precisam. pp. 44-52: acr. Τῷ χρυσογλώσσῳ πατρὶ καὶ Χρυσοστόμῳ | ὕμνος κροτεῖται μακρὸς ἐξ Ἰωάννου, inc. Τὸ χαριτόπνουν τῆς σοφίας ὄργανον...); c) un canone per l'arcangelo Michele, inedito (*Pal. gr.* 138, ff. 331v-335r: acr. Ὑλικὸν ὕμνον ἀδλφ δῶρον φέρω | σοὶ τῷ Μιχαὴλ οἰκέτης Ἰωάννης, inc. Ὑμνον ὑλικὸν καὶ χοϊκόν...); d) un canone per s. Giovanni Battista (edito da SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, precisam. pp. 46-52: acr. Αὕτη δέησις ὀγδοὴ τῷ Προδρόμῳ. | Οὗτος πύματος ὕμνος ἐξ Ἰωάννου, inc. Ἀγγελὸν οὐράνιον ἐσχηκὼς τοῦ θεοῦ...); e) l'ottavo canone per s. Nicola, inedito (*Pal. gr.* 138, ff. 285r-288v: acr. Αἰνῶ γεγηθὼς ὀγδοὺς μέλει λόγων | τὸν Νικόλαον. Οἰκέτης Ἰωάννης, inc. Αἰσματικαὶ τῶν ὕμνογράφων σάλπιγγες...). Per qualche altra isolata particolarità di acrostici mauropodei rinvio ancora a WEYH, *Akrostichis*, pp. 53, 64; rari, infine, nella produzione del Mauropode i canoni privi di acrostico, come il secondo dei due canoni da lui dedicati a s. Teodoro Tirone editi in TR, pp. 211-219.



Nel complesso si tratta di irmi d'uso piuttosto comune, tutti ampiamente utilizzati nella cinquantina di canoni del quarto modo plagale composti dal Maupode, come risulta dalla tabella relativa a tale modo inserita in uno studio di Enrica Follieri sull'«irmologio vivente» maupodeo<sup>(7)</sup>. Come si rileva dalla medesima tabella, non mancano nella produzione di Giovanni canoni che presentano associazioni di irmi quasi identiche a quella qui usata: ciò vale in particolare per il canone per l'angelo custode<sup>(8)</sup> e per un canone mariano inedito<sup>(9)</sup>.

Le variazioni rispetto agli schemi metrici prescritti sono, nel canone per gli Anargiri, assai rare, e forse almeno in parte da ricondursi a incidenti della tradizione manoscritta. Esse saranno discusse in dettaglio nel commento ai relativi luoghi, cui si rinvia<sup>(10)</sup>.

Un'ultima osservazione va fatta circa l'eventualità che il canone qui edito appartenesse a una sequenza di otto canoni destinati alla stessa commemorazione, composti ciascuno secondo uno degli altrettanti modi musicali bizantini, con una modalità seriale che, già cara ad altri innografi<sup>(11)</sup>, si trova ben attestata anche nel Maupode<sup>(12)</sup>. Si tratta di una possibilità da non escludersi a priori, sebbene manchi nell'acrostico del canone la caratteristica espressione del numero d'ordine all'interno della serie che spesso si ritrova nell'acrostico di ciascuno degli inni che la costituiscono. Va detto, tuttavia, che sembra deporre contro l'ipotesi

(7) FOLLIERI, *Living Heirmologion*, pp. 71-73. Per il concetto di «irmologio vivente» cf. G. SCHIRÒ, *Problemi heirmologici*, in *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies (Oxford, 5-10 September 1966)*, ed. by J. M. HUSSEY, D. OBOLENSKY, S. RUNCIMAN, London - New York - Toronto 1967, pp. 255-266.

(8) Ed. in *HR*, pp. 329-334: differisce dal *set* di irmi del nostro canone solamente per l'irno dell'ode VIII.

(9) Siglato M48 in FOLLIERI, *Living Heirmologion*, p. 57 n. 12, lo si può leggere nel *Vindob. Theol. gr.* 78, ff. 243r-247r: rispetto al canone per gli Anargiri, si differenzia soltanto nell'irno dell'ode I.

(10) Cf. *infra*, p. 145, commento ai *cola* 36, 44. - Come d'uso, invece, non verranno segnalati nel commentario i casi, frequenti anche nel canone qui edito, in cui si verifica quella licenza metrica, comunissima in innografia, che prevede in fine di *colon* l'intercambiabilità di una sequenza trisillabica a schema «dattilico» (sillaba tonica seguita da due sillabe atone: - x x) con una sequenza quadrisillabica di tipo «coriambico» (sillaba tonica seguita da due sillabe atone e una tonica: - x x -).

(11) WEYH, *Akrostichis*, p. 62; per tale modalità seriale in Giuseppe l'Innografo si scorra il catalogo dei canoni attribuitigli in TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, pp. 107-203.

(12) FOLLIERI, *Otto canoni*, pp. 22-24.



dell'appartenenza del canone a una serie di otto l'uso in esso del modo quarto plagale, che, insieme al secondo plagale, pare privilegiato dal Mauropode nella composizione di canoni singoli; sempre che la nostra percezione del fenomeno non sia, però, condizionata da una preferenza per tali due modi nell'uso liturgico, che dunque avrebbe indotto a operare a posteriori una selezione in favore di essi all'interno della tradizione manoscritta del *corpus* innografico del Mauropode<sup>(13)</sup>.

FRA MOTIVI SPECIFICI E FORMULE DI REPERTORIO:  
IL PROBLEMA DELLA DESTINAZIONE LITURGICA DEL CANONE

La tradizione liturgica ortodossa e la letteratura agiografica greca conoscono, come è noto, tre diverse coppie di Anargiri di questo nome commemorate sotto date differenti, a motivo di sdoppiamenti verificatisi nel tempo a causa dello sviluppo di distinti nuclei leggendari. Si possono così distinguere: i Cosma e Damiano festeggiati il 1° novembre, che avrebbero avuto per patria una non meglio precisata località «prossima all'Asia» e per madre la nobile Teodota (si tratta della cosiddetta «legenda asiatica»); gli Anargiri omonimi, martiri, commemorati il 1° luglio e considerati originari di Roma (è la «legenda romana»); i martiri Cosma e Damiano celebrati il 17 ottobre, provenienti dall'Arabia e giustiziati a Ege, in Cilicia, al tempo di Diocleziano (secondo la cosiddetta «passione araba»)<sup>(14)</sup>.

In primo luogo, dunque, ci si dovrà chiedere, in assenza di riferimenti espliciti nel testo, a quale di queste tre coppie di omonimi intendesse dedicare il suo canone Giovanni Mauropode, tanto più che la data di commemorazione cui esso era destinato non compare nell'*inscriptio* quale la si legge nell'unico testimone, il *Pal. gr.* 138 (XIV sec. med.)<sup>(15)</sup>.

<sup>(13)</sup> FOLLIERI, *Living Heirmologion*, pp. 73-75.

<sup>(14)</sup> Circa la questione del moltiplicarsi delle coppie di Anargiri cf. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, pp. 38-83; cf. anche W. WEYH, *Die syrische Kosmas- und Damian-Legende*, Programm des K. humanistischen Gymnasiums Schweinfurt (...) 1909/1910, Schweinfurt 1910, cui si aggiunga ID., *Die syrische Barbara-Legende*, mit einem Anhang: *Die syrische Kosmas- und Damian-Legende in deutscher Übersetzung*, Programm (...) 1911/12, Schweinfurt [s.d.]; M. VAN ESBROECK, *La légende «romaine» des SS. Côme et Damien (BHG 373d) et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin*, in *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), pp. 389-425.

<sup>(15)</sup> Il canone è attribuito al 1° novembre – senza fornire motivazioni – in PAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμείον*, p. 75 n° 163.



Né, d'altra parte, può aiutare a stabilirla la sequenza delle commemorazioni così come si presentano in tale codice – sempre che in esso il susseguirsi delle singole unità codicologiche sia in tutto e per tutto quello originario –, poiché, consistendo in una raccolta innografica destinata ad uso devozionale privato o all'interno di una ristretta cerchia, il manoscritto non segue il ciclo dell'anno liturgico, ma tende grosso modo a raggruppare gli inni tematicamente, forse riproducendo un ordinamento che poteva essere già nella raccolta dei canoni del Mauropode, che nel codice è l'autore maggiormente rappresentato: si susseguono, dunque, in esso inni cristologici (ff. 70r-105v), mariani (ff. 105v-135v) e in onore di santi, a partire dai «maggiori», s. Giovanni Battista (ff. 136r-160v) e i ss. Pietro e Paolo (ff. 161r-208v), e, poco più avanti, s. Nicola (ff. 257v-304v) e i Tre Gerarchi (Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo: ff. 227r-257v, 305r-317v). Non potrà, perciò, essere considerato dirimente in favore di un'assegnazione del canone per gli Anargiri alla data del 1° novembre il fatto che nell'ultima sezione del codice, nella quale esso trova posto (ff. 325v-327v), si riscontrino per lo più canoni destinati a commemorazioni autunnali, quali quelle di s. Demetrio (26 ottobre: ff. 321r-324r), degli Ἀσώματοι (6 settembre o 8 novembre: ff. 324r-325v), di s. Michele arcangelo (stesse date: ff. 330r-335r)<sup>(16)</sup>.

Nel tentativo di determinare la data di commemorazione cui si legava il canone non ci soccorrono neppure altri elementi esterni, quali i dati desumibili dai tre sticheri che nel *Pal. gr.* 138 si trovano trascritti in un secondo tempo, nei margini – in parte rifilati – inferiore del f. 327r e superiore del f. 327v, da quello stesso scriba Gabriele monaco che ai ff. 325v-327v del codice copia il testo del canone<sup>(17)</sup>. Destinati a essere cantati in concomitanza con il canone, essi, di rozza fattura e affetti da anomalie metriche, non potranno essere ascritti a Giovanni Mauropode, analogamente a quanto si è notato altrove per elementi di innografia minore che nel medesimo codice sono posti ad accompagnamento di altri canoni mauropodei<sup>(18)</sup>; di questi tre tropari, fra l'altro, il primo rivela che la coppia di santi in esso celebrata morì ἐν εἰρήνῃ (il che si addice alla coppia di santi celebrati il 1° novembre, secondo la «leggenda asiatica»), il secondo invece qualifica Cosma e Damiano come οἱ ἀπὸ τῆς Ῥώμης e li dice morti per lapidazione (dati che rinviano piuttosto ai martiri del 1° luglio e alla «leggenda romana»): incongruenze, queste,

<sup>(16)</sup> D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, pp. 160-171.

<sup>(17)</sup> Sull copista Gabriele cf. *infra*, pp. 116-120.

<sup>(18)</sup> D'AIUTO, *Tre canoni*, pp. 161-163.



che denunciano in tali tropari materiale raccogliuccio, con ogni probabilità messo insieme estemporaneamente dal copista stesso, se non addirittura da lui composto, magari riadattando ai santi celebrati versi altrui<sup>(19)</sup>.

In mancanza, dunque, d'altri appigli, solo un'analisi approfondita del testo del canone mauropodeo per gli Anargiri potrà aprirci qualche spiraglio nel tentativo di definire la data cui il nostro canone era destinato. Non sarà inutile, peraltro, per cercare di inquadrare e valutare correttamente il testo del canone all'interno della ricca tradizione innografica relativa ai ss. Cosma e Damiano, passare preliminarmente in rassegna le composizioni per gli Anargiri sinora edite o segnalate nei principali repertori di testi e incipitari, individuando alcune linee di fondo di tale tradizione nel suo complesso<sup>(20)</sup>:

Si possono ricordare, in primo luogo, almeno 7 *canoni* prevalentemente attribuiti da edizioni e manoscritti alla festività del 1° novembre:

1. di Giovanni Damasceno, *inc.* Ὑπὸ τῆς χάριτος τῆς ἀρχικῆς τριάδος..., *acr.* Ὑμνοὶς γεραίρω τοὺς σοφοὺς ἀναργύρους (ed. in *MR* II, pp. 5-13);

2. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Δυὰς φωτοειδὴς τῶν σοφῶν ἀναργύρων..., *acr.* Δυὰς με σφῶις τῶν σοφῶν ἀναργύρων Ἰωσήφ (ed. in *MR* II, pp. 6-13; cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 122 n° 75);

3. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Τοὺς ἐκ θεοῦ δεδομένους πᾶσιν..., *acr.* nell'ode IX Ἰωσήφ (ed. in *AHG* III, pp. 1-11, con tropari varianti alle pp. 12-21, 22-28; cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 122 n° 76);

4. anonimo, *inc.* Εὐηχὼν ἐγκωμίων κροτοῦντες..., *acr.* Ἐγκωμίων μέλισμα τοῖς ἀναργύροις (ed. in *AHG* III, pp. 29-39);

5. anonimo, *inc.* Ἀφθονωτάτην δυσσοπῶ τοῦ πνεύματος..., con *acr.* alfabetico diretto e inverso (ed. in *AHG* III, pp. 40-57);

(<sup>19</sup>) Gli sticheri, a quanto ne so inediti, non compaiono registrati né in FOLLIERI, *Initia*, né in *AHG* XIII. Sono introdotti da una rubrica in rosso che corre lungo il margine interno del f. 327r, rifilata in fine: Πρὸς τὴν τιμιωτέραν, ζῆτει ἔμπροσθεν [...]. Testo:

(f. 327r) Χάριν ἱαμάτων παρὰ θεοῦ | ἀνάργυροι θεῖοι | εἰληφότες Δαμιανὸς | καὶ Κοσμάς τοῖς πᾶσιν | ἀναργύρως παρ[έ]σχον (παρ[έ]σχων *cod.*) | αὐτήν, ἐν εἰρήνῃ | τὸν βίον ἔλιπον.

Θείους ἀναργύρους ἀνευφημῶ | τοὺς ἀπὸ τῆς Ῥώμης | τὸν Κοσμᾶν καὶ Δαμιανὸν | τοὺς ὑπὸ τῶν λίθων | τὸ τέλος δεξαμένους | καὶ τὴν ζωὴν εὐρόντας | τὴν ἀτελεύτητον. ||

(f. 327v) [...] νόσων | καὶ συμφορῶν παντοίων | καὶ βίου τοῦ ματαίου | τῶν περιστάσεων.

(<sup>20</sup>) La lista che segue, che non ha pretese di esaustività, si basa in sostanza sull'incrocio dei dati desumibili dagli indici di FOLLIERI, *Initia*, V/2, pp. 193-194; *AHG* XIII, p. 352; PAPAILIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 344.



6. anonimo, ma attribuito da un testimone a Germano, *inc.* Τῷ ἀναδείξαντι ἐν τῷ κόσμῳ τοὺς ἀναργύρους... (ed. in AHG III, pp. 58-63, ma con tradizione molto contaminata, cf. pp. 64-71);

7. anonimo, *inc.* Τίς τῶν θαυμάτων ἐξείποι..., *acr.* Τοῖς προστάταις μου προφρόνως ὕμνον πλέκω (inedito: segnalato in PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 75 n° 162; la data di commemorazione cui era destinato è incerta).

Si conoscono, inoltre, altri 10 *canoni* che paiono legati alla commemorazione del 1° luglio:

8. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Καταστραπτόμενοι δόξη τῇ θεϊκῇ..., *acr.* Κλεινοὺς ἰατροὺς τῶν βροτῶν μέλπειν θέμις· Ἰωσήφ (ed. in MR VI, pp. 7-11; cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 173 n° 319);

9. di Germano, *inc.* Τοὺς θησαυροὺς τῶν ἰαμάτων... (ed. in AHG XI, pp. 1-10, e con variazioni alle pp. 11-18, 19-22);

10. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Αἵγλη θεοῦ πεπυρσευμένοι..., *acr.* Ἀναργύροις δέησις αὕτη δευτέρα· Ἰωσήφ (ed. in AHG XI, pp. 23-31);

11. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Ὡς φέγγει τῷ ἀνεσπέρῳ..., *acr.* Ὡδὴ τετάρτη τοῖς ἀναργύροις πρέπει· Ἰωσήφ (ed. in AHG XI, pp. 32-40);

12. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Ὡς λύχνοι τῆς θείας ἀνατολῆς..., *acr.* Ὡδὴ πρεπόντως ὀγδόη τοῖς πανσόφοις· Ἰωσήφ (ed. in AHG XI, pp. 41-49; cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 173 n° 320);

13. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Ταῖς ὑμῶν πρὸς κύριον λιταῖς..., *acr.* nell'ode IX Ἰωσήφ (inedito, l'ho consultato nel *Vat. gr.* 2308, ff. 41r-43r: il canone è segnalato in AHG XI, p. 523; TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 173 n° 321; PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 237 n° 728);

14. di Giorgio, *inc.* Χριστός μοι ὁ χορηγός..., *acr.* Χρυσ<ῆν γε>ραί<ρ>ω τῶ<ν> ἀναργύρων χάρ<ι>ν· Γεώργιος (*sic*) (inedito: segnalato in AHG XI, p. 523, e PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 237 n° 729);

15. di Giovanni Monaco, *inc.* Τίς μὴ συγχορεύσει..., *acr.* Τῷ Κοσμᾷ Δαμιανοῦ δοξάζω κλέος (inedito: segnalato in AHG XI, p. 523, e PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 236 n° 726);

16. di Giovanni Monaco, *inc.* Κράτος τῶν μαρτύρων σου, Χριστέ..., *acr.* Κροτῶ σε, Κοσμᾷ, σὺν Δαμιανῷ λέγων (inedito, l'ho consultato nel *Vat. gr.* 779, ff. 316r-318v: il canone è segnalato in AHG XI, p. 523; PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 236 n° 725);

17. anonimo, *inc.* Ἐκ χειλέων, μάκαρ, ῥυπαρῶν νοῦ ἐξοφωμένου τε... (inedito: segnalato in PAPAIIOPULU-FOTOPULU, *Ταμεῖον*, p. 237 n° 727).

Infine, un solo *canone* è stato sinora ascritto alla data del 17 ottobre:

18. di Giuseppe l'Innografo, *inc.* Ταῖς ἀνωτάταις συνόντες δυνάμεσι..., *acr.* Τὴν αὐτάδελφον αἰνέσωμεν πεντάδα· Ἰωσήφ (ed. AHG II, pp. 198-206; cf. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 117 n° 52);

Al di fuori del genere *canone*, poi, si dovranno ricordare in primo luogo 3 *contaci*:

19. Ps.-Romano, *acr.* Ποίημα Ῥωμανοῦ, *inc.* (*prooem.*) Οἱ τὴν χάριν λαβόντες τῶν ἰαμάτων..., (οἶκ.) Πάσης συνέσεως καὶ σοφίας... (MAAS - TRYPA-NIS, pp. 86-90; in uso per il 1° novembre e il 1° luglio: cf. MR II, p. 10; VI, p. 9);



20. Ps.-Romano, acg. Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ [ὁ] ὕμνος [οὗτος], inc. (prooem.) Ἐκ τῆς ἀρρήτου σοφίας εἰληφότες..., (οἶκ.) Τῷ ἡλίῳ τὸ φωτίζειν παρέπεται... (MAAS – TRYPANIS, pp. 91-102);

21. anonimo, inc. (prooem.) Ὡς τοῦ Χριστοῦ θεράποντες τὴν δωρεάν..., (οἶκ.) Τὸν ναὸν τῶν ἁγίων προφθάσαντες... (cf. TOMADAKIS, Ῥωμανός, III, pp. σί' -σια').

Quanto alle altre forme di «innografia minore»:

22. numerose composizioni (sticheri, catismi, apolitici, e così via) in buona parte anonime – ma fra gli autori indicati per alcune di esse dai libri liturgici si trovano Anatolio, Germano, Giovanni Monaco, Teofane – sono edite in *MR* II, pp. 3-15; VI, pp. 3-13 (per lo più si tratta dei medesimi inni, che si ritrovano impiegati sia per il 1° novembre sia per il 1° luglio);

23. in aggiunta a tali composizioni, si potrà segnalare almeno il *syntomon* di Stefano per i ss. Cosma e Damiano «arabi», inc. Κοσμάς καὶ Δαμιανὸς οἱ ἐκ τῆς Ἀραβίας ἀνατείλαντες... (ed. G. SCHIRÒ, *Stefano italo-greco*, [s.l.] 1947-[1948] [Innografi italo-greci, 2], pp. 104-105 [= *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 2 (1948), pp. 17-18]).

Per quanto si può giudicare sulla base di un esame complessivo degli inni citati, rivolto in particolare a quel che è edito, la genericità tematica e l'intercambiabilità delle date di commemorazione risultano una caratteristica comune all'interno della tradizione di canto in onore dei ss. Cosma e Damiano. Gli elementi che compongono il loro *dossier* innografico sono, infatti, in larghissima parte pezzi di repertorio composti insistendo sulle corde della lode o della supplica, e sono per lo più alieni dalla concretezza di elementi narrativi desumibili dalle fonti agiografiche<sup>(21)</sup>. Naturale conseguenza di questa indeterminatezza dei referenti agiografici sono anche le frequenti oscillazioni che nelle edizioni o nei manoscritti liturgici si osservano in relazione alle assegnazioni dei singoli elementi all'una o all'altra data di commemorazione<sup>(22)</sup>.

(<sup>21</sup>) Eccezioni sono l'anonimo canone cit. *supra*, al n° 5, che, come rilevato da Athanasios Kominis (AHG III, pp. 560-562), riporta trentatré miracoli attinti ai *Miracula ss. Cosmae et Damiani* BHG 385-392; il canone di Giuseppe per il 17 ottobre cit. *supra*, al n° 18, che rinvia chiaramente alla *Passio Arabica*; i due contaci dello ps.-Romano cit. *supra*, ai n° 19-20, che richiamano la «legenda asiatica» (per la quale cf. ad esempio la *Vita* BHG 372, o la sua rielaborazione metafrastica BHG 374, o il sinassario del 1° novembre edito in *Synax. Eccl. CP*, coll. 185-186).

(<sup>22</sup>) Oltre a quel che si è detto a proposito dell'innografia minore (cf. *supra*, al n° 22), si legga ad esempio quanto rilevato da Augusta Acconcia Longo a proposito dei tre canoni di Giuseppe per il 1° luglio cit. *supra*, ai n° 10-12: «Il tono uniforme dei tre canoni è prevalentemente compuntorio e di esaltazione delle virtù taumaturgiche dei due santi. [...] La mancanza di qualsiasi cenno biografico rende gli inni generici e quindi usufruibili per la celebrazione delle altre coppie di santi» (AHG XI, p. 523); o quanto scrive Athanasios Kominis a proposito del canone



Da questo punto di vista non ci si stupirà, dunque, nel constatare come, coerentemente con tale tradizione, anche il contenuto del canone del Mauropode sia piuttosto generico e in sostanza meramente elogiativo nei confronti dei due santi, non offrendo riferimenti alle vicende degli Anargiri quali esse sono narrate dalle fonti agiografiche<sup>(23)</sup>. In ogni caso, sarà bene rimarcare che tale genericità non è un dato consueto nella produzione innografica del Mauropode, il quale, anzi, nei canoni in onore di santi di solito non fa risparmio di allusioni alle loro vicende terrene e fa talora ricorso a citazioni *ad verbum* di fonti agiografiche<sup>(24)</sup>: a questo proposito, oltre a quanto rilevato in altra sede in relazione agli spunti da precisi modelli agiografici nei canoni per s. Teodoro Stratelata e s. Demetrio<sup>(25)</sup>, si può ad esempio rinviare il lettore ai numerosi richiami alle vicende dei santi celebrati – in relazione a dettagli della vita o del martirio, o a miracoli – presenti in altre composizioni già edite, come i due canoni per s. Teodoro Tirone contenuti nel Triodio<sup>(26)</sup> o alcuni dei sei canoni – soprattutto quelli per s. Biagio, s. Giorgio, s. Giovanni Crisostomo – malamente editi sulla base del solo *Reg. gr.* 92 da Angelo Mai<sup>(27)</sup>.

---

di Giuseppe per il 1° novembre cit. *supra*, al n° 3: «I richiami alle virtù taumaturgiche sono assolutamente generici, sicché sfugge la possibilità di individuare una fonte agiografica preferita» (AHG III, p. 559). In genere, sulle oscillazioni di data nel *dossier* innografico dei ss. Cosma e Damiano vale ripetere, con Kominis (*ibid.*, p. 562), che gli «inni che in onore degli stessi santi sono stati distribuiti nelle varie date celebrative costituiscono un unico repertorio».

(<sup>23</sup>) Di contenuto generico è anche l'epigramma n° 21 del Mauropode, dedicato a un'icona dei ss. Cosma e Damiano (BOLLIG – LAGARDE, p. 11); ma nel richiamo scritturale (Ps. 142,1) dei vv. 1-2 (Ἰδοὺ, τί τερπνὸν ἢ γέμον θυμηδίας | ὡς αὐτὰ δέλφων φιλτάτων συνοικία;) si può forse vedere un'allusione alla «leggenda asiatica» in relazione all'episodio della sepoltura comune, per intervento divino, dei due santi fratelli, cf. ad es. la *Vita* metafrastica BHG 374, §§ 6-8 (VAN HOOFF, *Vita ss. Cosmae et Damiani*, pp. 591 lin. 5 - 593 lin. 18).

(<sup>24</sup>) Diverso è, ovviamente, il caso dei canoni paracletici in onore di Cristo (per i quali cf. FOLLIERI, *Otto canoni*) o di quelli dedicati alla Vergine Maria (sedici dei quali editi in EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, pp. 3-20, 127-151, 241-266).

(<sup>25</sup>) D'AIUTO, *Tre canoni*, pp. 56-57 (e n. 118) e 66-67.

(<sup>26</sup>) TR, pp. 211-219.

(<sup>27</sup>) A. MAI, *Spicilegium Romanum*, IX, Romae 1843, pp. XXI ss., 713-739; ristampa in PG 96, coll. 1369-1408. Sulla paternità mauropodea di questi canoni, dal Mai attribuiti erroneamente a Giovanni Damasceno, cf. WEYH, *Akrostichis*, pp. 48-49; J. HUSSEY, *The Authorship of the Sex Hymni attributed to St. John of Damascus*, in *The Journal of Theological Studies* 47 (1946), pp. 200-203. Nonostante tali precoci rivendicazioni alla penna del Mauropode il ricco materiale les-



Passando a un'analisi di dettaglio del contenuto del canone mauropodeo per gli Anargiri, si noterà in primo luogo che non solo in esso mancano riferimenti puntuali al βίος e ai miracoli dei due santi, ma che temi e immagini che vi vengono sviluppati sono in buona parte adattabili a qualunque commemorazione; anzi, di fatto essi sembrano appartenere a una sorta di «repertorio formulare» comune agli innografi, utilizzato, accanto a elementi più decisamente marcati, dal Mauropode stesso anche in relazione ad altri santi<sup>(28)</sup>. Fra tali figure e concetti di impiego e valenza più generali si considerino ad esempio:

a) le metafore/similitudini che rinviano all'ambito semantico della luce e del fuoco, anche in relazione allo splendore di metalli o pietre preziose, o degli astri (*cola* 13-18, 39-46, 81-90, 142-148, 170-176, 231-239);

b) la metafora/similitudine dell'acqua (rugiada, sorgente o fiume di miracoli), che inonda/irriga/disseta (*cola* 101-110, 128-134, 308-315, 316-323);

c) la metafora del carro/quadruga spirituale che corre/vola verso il traguardo celeste (*cola* 240-248, 292-299), con implicito riferimento al carro della Visione di Ezechiele (Ez. 1,4-28);

d) il *topos* agiografico del παιδαγωγέων (*cola* 31-38) – che peraltro trova una sua giustificabile collocazione nella «leggenda asiatica» degli Anargiri<sup>(29)</sup>;

e) il tema del dominio delle passioni (*cola* 55-62);

f) la metafora del volo con ali di colomba verso il Paradiso (*cola* 249-257).

Anche quei motivi che nel canone si potrebbero considerare più

---

sicale di questi canoni, considerati risalenti all'VIII-IX secolo, ha finito per essere incluso, sotto il nome di Giovanni Monaco, nel dizionario del greco patristico di LAMPE (cf. p. XXXI, s.v. Joannes Monachus).

(<sup>28</sup>) Numerosi luoghi paralleli da altri canoni mauropodei il lettore troverà riportati *infra*, nel commentario alle pp. 144-157.

(<sup>29</sup>) Nella «leggenda asiatica» si ha una forte sottolineatura del tema delle virtù conseguite, grazie all'insegnamento della madre Teodota, da Cosma e Damiano fin dalla più tenera età: la si veda ad esempio nel testo metafrastico BHG 374, in VAN HOOFF, *Vita ss. Cosmae et Damiani*, pp. 587 lin. 13 - 588 lin. 13. – In generale, per il *topos* agiografico del *puer senex* si veda almeno A. FESTUGIÈRE, *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive*, in *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 123-152, precisam. 137-139, cui si possono aggiungere i luoghi citati da E. FOLLIERI, *La vita di s. Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993 (Subsidia hagiographica, 77), p. 484.



specifici, ritrovandosi con una precisa funzione connotante in numerosi testi innografici e agiografici dedicati agli Anargiri, in genere prescindono, comunque, dalle distinzioni fra le tre coppie di santi omonimi. Fra tali temi si possono annoverare:

g) la gratuità della grazia delle guarigioni elargita da Dio a Cosma e Damiano e la disinteressata generosità del loro operato di medici, posta in relazione con il precetto di Mt. 10,8: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε (*cola* 1-6, 191-198)<sup>(30)</sup>;

h) il gioco di antitesi istituito fra il numero due, posto in relazione con la coppia degli Anargiri, e il numero tre, simbolo della Trinità (*cola* 39-46, 284-291)<sup>(31)</sup>;

i) il richiamo ai miracoli operati dalle reliquie dei santi (*cola* 91-100, 276-283, 308-315)<sup>(32)</sup>;

<sup>(30)</sup> Cf. ad esempio lo stichero anonimo *inc.* Ὅλην ἀποθέμενοι... (*MR* II, p. 3; VI, p. 3: δωρεὰν ἔλαβον, δωρεὰν διδοῦσι...); l'apoliticio anonimo *inc.* Ἅγιοι ἀνάργυροι... (*MR* II, p. 5; VI, p. 6: ... δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε ἡμῖν); lo stichero di Teofane *inc.* Πηγὴν ἰαμάτων... (*MR* II, p. 14; VI, p. 12: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν παρέχετε...); un canone inedito di Giuseppe (cit. *supra*, p. 108 n° 13), od. IV trop. 2°, *inc.* Ἐδείχθητε πληρωταὶ τοῦ λόγου τοῦ φάσκοντος· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε... (*Vat. gr.* 2308, f. 41v). Fra le fonti agiografiche si vedano almeno la leggenda «asiatica», nelle redazioni *BHG* 373b (in RUPPRECHT, p. 4 linn. 19-20) e *BHG* 372 (in DEUBNER, *Kosmas und Damian*, p. 88 [§ 1 linn. 18-19]), e la leggenda «romana» *BHG* 376-377 (*ibid.*, pp. 209 [§ 1, linn. 13-14] e 213 [§ 7, linn. 5-7]).

<sup>(31)</sup> All'interno del *dossier* innografico per i ss. Cosma e Damiano si vedano ad esempio l'*incipit* del canone di Giovanni Damasceno (cit. *supra*, p. 107 n° 1), Ὑπὸ τῆς χάριτος τῆς ἀρχικῆς Τριάδος ἡ δυὰς ἡ θαυμαστὴ καὶ σεβάσμιος φωτιζομένη... (*MR* II, p. 5); un altro tropario del medesimo canone, *inc.* Ὑπὸ τῆς σεπτῆς Τριάδος ἡ θεόκλητος δυὰς σθενουμένη... (*MR* II, p. 12); l'*incipit* di un canone di Giuseppe (cit. *supra*, p. 107 n° 2), Δυὰς φωτοειδῆς τῶν σοφῶν ἀναργύρων, Τριάδι τῇ σεπτῇ... παρεστῶσα... (*MR* II, p. 6); il canone di Germano (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 177-179: Τὴν σοφὴν δυάδα τιμήσωμεν τῶν ἀγίων, τῆς Τριάδος ἔχουσιν τὴν ἀθάνατον χάριν... (*AHG* XI, p. 9; il tropario ritorna quasi identico nel canone anonimo per il 1° novembre cit. *supra*, p. 108 n° 6, ai *cola* 109-114: *AHG* III, p. 63).

<sup>(32)</sup> Cf. lo stichero anonimo *inc.* Ὅλην εἰσοικίσασα... (*MR* II, p. 3; VI, p. 4: ὧν καὶ τὰ λείψανα πάθη δι' ἀφῆς θεραπεύουσι...); il *doxasticon* anonimo *inc.* Τίς μὴ θαυμάσει... (*MR* II, p. 15; VI, pp. 12-13: τὰ τίμια καὶ ἅγια λείψανα αὐτῶν βρύουσι τὴν χάριν τῶν ἰάσεων...); un passo dal canone di Germano (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 32-33: τῶν ἀγίων τὰ ὁστὰ πᾶσιν ὑποδείξας νοσημάτων λυτήριον... (*AHG* XI, p. 3). – Il ricordo delle reliquie miracolose degli Anargiri si legherà al Κοσμίδιον, il più celebre fra i monasteri costantinopolitani dedicati ai ss. Cosma e Damiano, che da più fonti è additato come luogo in cui si conservavano reliquie, montate in oro, dei loro crani: tale santuario, fra l'altro, fu particolarmente in auge negli anni in cui visse il Mauropode, avendo goduto di importanti restauri e ampliamenti



l) le immagini o metafore attinte al mondo della medicina e alla pratica chirurgica (*cola* 121-127)<sup>(33)</sup>;

m) la menzione delle cure rivolte dai due santi, oltre che agli esseri umani, anche agli animali (*cola* 177-183)<sup>(34)</sup>;

n) il paragone fra la coppia dei santi e i seni materni, che con il loro latte forniscono un dolce e salutare alimento (*cola* 215-222)<sup>(35)</sup>;

ad opera dell'imperatore Michele IV (1034-1041), il quale, particolarmente devoto dei due santi medici forse anche a motivo della grave forma di epilessia di cui soffriva, poco prima di morire vi si ritirò prendendovi l'abito monastico (R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I<sup>re</sup> partie: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecumenique*, t. III: *Les églises et les monastères*, Paris 1969<sup>2</sup>, pp. 286-287; cf. anche G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C. 1984 [Dumbarton Oaks Studies, 19], pp. 331-333).

(<sup>33</sup>) Cf. lo stichero *inc.* Ἐκ τῆς ἀνωθεν... (MR II, p. 14): ἐν χειρουργίαις μυστικαῖς..., φάρμακα προτιθέντες σωτήρια τοῖς κάμνουσι...; il canone di Germano (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 52-54: Ξίφει μυστικῷ ἀρρήτῳ χειρουργίᾳ τέμνετε, σοφοί, τὰ πάθη τῶν σωμάτων... (AHG XI, p. 4; il tropario ritorna identico nel canone anonimo per il 1° novembre cit. *supra*, p. 108 n° 6, ai *cola* 22-27: AHG III, p. 59). Quanto all'agiografia, soprattutto nei *Miracula* i santi intervengono più volte con prodigiose operazioni chirurgiche in favore dei fedeli che si affollano a richiedere grazie nel loro santuario (cf. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, p. 236, nell'*index verborum*, s.vv. χειρουργεῖν, χειρουργία).

(<sup>34</sup>) Ad es. in un canone anonimo per il 1° novembre (cit. *supra*, p. 107 n° 5), *cola* 29-32: ...ἀνθρώποις δὲ καὶ κτήνεσι τὰς ἰάσεις παρέχων [scil. ὁ κύριος διὰ τῶν ἀναργύρων], καθὼς κηρύττει ἡ κάμηλος γλώσση λογικῇ ὁμιλήσασα (AHG III, p. 41). Il riferimento si indirizza soprattutto al miracolo del cammello parlante incluso nelle varie redazioni della «leggenda asiatica» (si vedano fra le altre i *Vita et miracula BHG 373b* in RUPPRECHT, pp. 2 (linn. 8-11), 8-9; la *Vita BHG 372* in DEUBNER, *Kosmas und Damian*, pp. 88 (§ 1, linn. 11-12), 90-91 (§ 3); la *Vita metafrastica BHG 374* in VAN HOOFF, *Vita ss. Cosmae et Damiani*, p. 593 linn. 6-18; il sinassario del 1° novembre edito in *Synax. Eccl. CP*, col. 185,13. 39); ma tracce del motivo delle cure rivolte ad animali si riscontrano anche in relazione agli Anargiri «romani» (cf. ad es. la leggenda «romana» *BHG 376-377* in DEUBNER, *Kosmas und Damian*, pp. 209 e 212, rispettivamente § 1 linn. 9-12 e § 6 lin. 6; il sinassario del 1° luglio in *Synax. Eccl. CP*, col. 791,4-5: καὶ κτήνεσι παρέχοντες τὰς ἰάσεις...).

(<sup>35</sup>) Cf. un tropario di uno dei canoni di Giuseppe (cit. *supra*, p. 107 n° 2), *inc.* Οἱ μαζοὶ τῆς ἐκκλησίας οἱ τὸ γάλα προχέοντες τὸ τῶν ἰαμάτων... οἱ διατρέφοντες πάντας θείοις βρώμασιν... (MR II, p. 8); un tropario che ricorre sia come forma variante in un canone di Germano (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 120-123, sia in un canone anonimo (cf. *supra*, p. 108 n° 6), *cola* 62-65: Μαζοὶ τῆς ἐκκλησίας μυστικοὶ ἐδείχθητε, ἅγιοι, οὐ γάλα προχέοντες, ἀλλὰ χάριν ἰαμάτων ἀναβλύζοντες (AHG XI, p. 15; AHG III, p. 61); un canone anonimo (cit. *supra*, p. 107 n° 4), ai *cola* 123-128: Ἅγιοι ἀνάργυροι, ἀγίας χάριτος μαζοὶ ὀφθέντες, ὡς γάλα θεῖον ἰαμάτων χάριτας πηγάζετε πᾶσι... (AHG III, p. 34); un canone inedito di Giuseppe (cit. *supra*,



o) l'accumulo, nelle invocazioni ai due santi, di sinonimi vertenti sul concetto di coppia/dualità, quali ζευγος, ξυνωρίς, δυάς, e così via (*cola* 284-291; cf. anche *cola* 253-254)<sup>(36)</sup>.

Temi, infine, non esclusivi, ma che ricorrono con discreta frequenza negli scritti in lode degli Anargiri, sono:

p) l'imitazione, da parte loro, dell'amorevole misericordia (φιλανθρωπία) di Cristo nei confronti dell'umanità (*cola* 47-54, 207-214)<sup>(37)</sup>;

q) la menzione delle guarigioni ottenute attraverso la mera invocazione del loro nome (*cola* 163-169, 199-206)<sup>(38)</sup>.

Fra temi, motivi e formule sinora elencati, il *topos* del *puer senex* (*supra*, d) e, sia pure in modo non del tutto inequivoco, la menzione delle cure rivolte anche agli animali (*supra*, m)<sup>(39)</sup> sono i soli che parrebbero orientare maggiormente verso la «leggenda asiatica» e la commemorazione del 1° novembre. Sulla base di tali indizi scarsi e – lo si deve sottolineare – certo non dirimenti si potrà, dunque, ipotizzare cautamente che questa fosse la data di celebrazione cui il canone del Mauropode era destinato.

Quanto alla sostanziale genericità dei riferimenti alle vicende terre-

p. 108 n° 13), od. III trop. 1°, *inc.* Μαζοὶ τῆς ἐκκλησίας ὀφθέντες, θεῖοι ἅγιοι, τὰ τῶν θαυμάτων πλήθη καθάπερ ἄνθη πᾶσιν προχέετε... (*Vat. gr.* 2308, f. 41r). – Al di fuori del repertorio per gli Anargiri, si veda un tropario del canone di Giuseppe per la commemorazione (12 luglio) dei martiri Proclo e Ilario (*inc.* Συνόντες τῷ θεῷ καὶ ταῖς θεαῖς..., ed. in *MR* VI, pp. 92-97, precis. pp. 96-97): Ὡς δύο μαζοὶ πνευματικοὶ προχέετε ἱαμάτων γάλα, ἅγιοι, πᾶσαν ἐκτρέφοντες καρδίαν...

<sup>(36)</sup> Cf. lo stichero di Teofane *inc.* Πόθω... (*MR* II, 4; VI, pp. 4-5): δυάς ἱερά, φωταυγῆς ξυνωρίς, πεφωτισμένον θεῖον ζευγος...

<sup>(37)</sup> Cf. il primo contacio dello ps.-Romano (cit. *supra*, p. 108 n° 19), str. γ', 1-4: Ἰλεως πᾶσι φιλανθρωπία τῆς γνησίας ἀγάπης ἐν τῷ βίῳ σαφῶς τῆς ἀδελφότητος ἡπλωτο· φίλοι γὰρ πέλοντες τοῦ νυμφίου, μιμηταὶ τοῦ δοτῆρος τῶν ἱαμάτων... τοῖς πᾶσι συνέπασχον, τὰ πάντα πᾶσιν ὑπῆρχον... (*MAAS – TRYPANIS*, p. 87). Fra le fonti agiografiche si vedano almeno i *Miracula BHG* 387, § 18 linn. 53-56, e *BHG* 388, § 26 linn. 66-70 (*DEUBNER, Kosmas und Damian*, pp. 145 e 168).

<sup>(38)</sup> Cf. lo stichero anonimo *inc.* Ὅλην εἰσοικίσασα... (*MR* II, pp. 3-4; VI, p. 4: ὦν... μόνα τὰ ὀνόματα νόσους ἐκ βροτῶν ἀπελαύνουσι...); il *doxasticon* di Anatolio *inc.* Ἀτελεύτητος... (*MR* II, p. 4; VI, p. 4: ὦν καὶ τὰ ὀνόματα μόνα ἐκ πίστεως ἐπιβοώμενα τῶν ἀνιάτων ἀλγηδόνων ἀπαλλάττουσι...); un passo dal canone di Germano (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 34-35: τούτων τῇ ἐπικλήσει πᾶσαν νόσον θεραπεύων... (*AHG* XI, p. 3).

<sup>(39)</sup> Si veda quanto osservato *supra*, p. 113 n. 34, in relazione a tracce della presenza del motivo anche nella «leggenda romana».



ne dei due santi all'interno del canone, essa si dovrà certo in parte all'influsso della già additata indistinzione e intercambiabilità di tematiche all'interno della tradizione di canto legata alle commemorazioni liturgiche delle tre distinte coppie di santi; ma, d'altra parte, non si potrà del tutto escludere che tale genericità rifletta pure, a suo modo, una certa perplessità dell'autore di fronte al sospetto divaricarsi e differenziarsi delle tradizioni agiografico-liturgiche relative alle varie coppie di Anargiri.

Anche nel caso di un altro celebre sdoppiamento agiografico, quello dei santi Teodoro Tirone («la Recluta») e Teodoro Stratelata («il Generale»), il Mauropode pare quasi dimostrare garbato scetticismo. Se, infatti, si pongono a confronto e si leggono in filigrana i vari testi che il Mauropode dedica ai due santi (omelie, canoni e soprattutto uno scherzoso epigramma dedicato alla coppia dei ss. Teodori), riflettendo sulla destinazione e sui motivi d'opportunità o, per meglio dire, «di campanile» che potevano indurre a un certo conformismo in scritti destinati a una fruizione pubblica – s. Teodoro Tirone era il celebratissimo patrono di Eucàita, la città dell'Elenoponto di cui Giovanni fu metropolita –, pare di poter intravedere una qualche giustificabile riluttanza da parte dell'autore ad accettare l'esistenza di due distinte figure di santi militari omonimi dalle vicende tanto simili<sup>(40)</sup>.

Nel caso del canone per gli Anargiri, dunque, non sarà arbitrario chiedersi se la sua genericità in relazione alle vicende dei due santi non possa dipendere in parte da ragionevoli dubbi nutriti dall'autore nei confronti di tradizioni e testi che distinguevano tre coppie di santi medici omonimi. Da ciò forse la scelta di non impiegare come fonte per il canone il prediletto Menologio di Simeone il Metafrasta, che nel suo testo relativo ai ss. Cosma e Damiano (*BHG* 374), destinato al 1° novembre, segue e rielabora la «leggenda asiatica»<sup>(41)</sup>, ma di attenersi a dati e temi generali, il più possibile comuni alle tre differenti tradizioni, quasi a trovarne il minimo comune denominatore<sup>(42)</sup>.

---

<sup>(40)</sup> Su questo mi permetto di rinviare il lettore a D'AIUTO, *Tre canoni*, pp. 52-53.

<sup>(41)</sup> Il testo metafrastico è edito in VAN HOOFF, *Vita ss. Cosmae et Damiani*. – Sull'uso da parte del Mauropode, in altri canoni agiologici (per i ss. Teodoro Tirone, Teodoro Stratelata, Demetrio di Tessalonica), dei testi metafrastici come fonte privilegiata, talora calcata *ad verbum*, cf. D'AIUTO, *Tre canoni*, pp. 56-57 e n. 118, 66-67.

<sup>(42)</sup> Dall'esercizio di una sorta di «critica agiografica» non rifuggiva l'*élite* intellettuale costantinopolitana dell'XI secolo: ne sono stati additati esempi nell'o-



## IL COPISTA GABRIELE MONACO.

LA RAGIONE DI ALCUNE LACUNE MECCANICHE DEL *PAL. GR. 138*

L'unico testimone sinora noto del canone, il *Pal. gr. 138*, è stato già descritto da chi scrive in un articolo apparso nove anni fa in questa stessa rivista<sup>(43)</sup>. Si tratta di un prezioso codicetto innografico del secolo XIV che consta di un'ampia raccolta di canoni, in gran parte di Giovanni Mauropode, che in più di un caso non risultano al momento attestati altrove. Esso appartenne a Gabriele, monaco ed economo del monastero costantinopolitano di S. Giorgio dei Mangani; e di Gabriele esso conserva pure, mutilo perché rifilato in occasione di una rilegatura, il testamento (ff. IIIv-IVr), edito e studiato da Silvio Giuseppe Mercati, che identificò fra l'altro alcuni dei numerosi manoscritti in esso citati come parte dei lasciti<sup>(44)</sup>. Alla mano di Gabriele stesso, inoltre, si deve – come potei indicare nel contributo menzionato basandomi sul confronto con la grafia del testamento e con le note di possesso in uno dei codici appartenutigli identificati da Mercati, l'altro importante manoscritto mauropodeo *Vat. gr. 676* – la copia di buona parte del medesimo *Pal. gr. 138*, completato con l'aiuto di numerosi collaboratori sotto la sua direzione. L'identificazione della sua mano nel *Pal. gr. 138* ha permesso, fra l'altro, di collocare cronologicamente con maggior precisione l'attività del dotto monaco, grazie alle filigrane della carta impiegata nel codice, che tutte orientano verso i decenni centrali del secolo XIV<sup>(45)</sup>.

Recentemente la figura di Gabriele, bibliofilo dai vasti interessi e copista dalla mano esperta ed elegante, sembra aver assunto una consi-

---

pera poetica di un contemporaneo del Mauropode, Cristoforo Mitileneo, cf. E. FOLLIERI, *Un bollandista «ante litteram»: Cristoforo Mitileneo*, in *Studi bizantini e neogreci*, Galatina 1983, pp. 279-284; EAD., *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, I, Bruxelles 1980 (*Subsidia hagiographica*, 63), pp. 182-191 (ma cf. anche *ibid.*, II, p. 340, per l'accettazione da parte di Cristoforo di tre distinte coppie di Anargiri Cosma e Damiano). Lo stesso Giovanni Mauropode, d'altra parte, dimostra senso critico e onestà quando, nell'*incipit* della sua omelia *BHG 632* (ed. in BOLLIG – LAGARDE, pp. 202-207: n° 188) dedicata a quell'ignota s. Eusebia che, personaggio minore della leggenda di s. Teodoro Tirone, aveva finito per godere ad Eucàita di culto autonomo, si permette di rilevare proprio di fronte al pubblico eucaitese che *Περὶ ταύτης γε μέντοι, περὶ ταύτης τῆς φιλομάρτυρος ἔγνωμεν οὐδέν τι σαφές...*

<sup>(43)</sup> D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, cui mi permetto di rinviare per maggiori dettagli.

<sup>(44)</sup> MERCATI, *Testament*.

<sup>(45)</sup> D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, pp. 151-154.



stenza molto meglio definita grazie a numerose nuove attribuzioni alla sua penna proposte da Inmaculada Pérez Martín in un importante lavoro dedicato alla figura e all'opera del patriarca Gregorio di Cipro<sup>(46)</sup>. Varrà la pena di ricapitolare i manoscritti che fino ad oggi si sono additati come passati a vario titolo per le mani di Gabriele, essendogli appartenuti o essendo stati da lui almeno in parte copiati o annotati<sup>(47)</sup>. Alla fine della lista se ne potrà aggiungere uno che, già segnalato in una sede poco accessibile, è sinora sfuggito ai più (cf. *infra*, n° XIV):

I. *Oxon. Bodl. Clark. 37* (sec. X-XI: ps.-Dionigi Areopagita): il manoscritto fu identificato da MERCATI, *Testament*, p. 40, con il secondo codice citato nella prima sezione del testamento, relativa al lascito in favore di S. Giorgio dei Mangani; reca al f. 9r la caratteristica nota in dodecasillabi indicante il possesso di Gabriele e il lascito in favore del monastero citato;

II. *Scorial. Ω.III.8* (sec. XIII: Isaia con commento attribuito a Basilio): il codice è identificato *ibid.*, pp. 40-41, con il terzo elemento della lista della stessa sezione del testamento; presenta al f. 2r la consueta nota di possesso/lascito di Gabriele;

III. *Vat. gr. 676* (sec. XI ex.: Giovanni Mauropode): il codice è identificato *ibid.*, pp. 39-40, con il quinto elemento citato all'interno della medesima sezione del testamento; ai ff. IIIv e 1r le solite note di possesso/lascito di mano di Gabriele;

IV. *Pal. gr. 138* (sec. XIV med.: miscellanea innografica con numerosi canoni di Giovanni Mauropode): l'appartenenza a Gabriele, ricavabile fra l'altro dal fatto che vi si trova rilegato il suo testamento, è confermata dall'identificazione della sua mano in quella del copista di gran parte del codice, cf. D'AUTO, *Manoscritto innografico*;

V. *Chis. R.IV.12* (gr. 12) (sec. XIV: *inter alia*, Gregorio di Cipro, Libanio, Basilio, Isidoro Pelusiota, Gregorio Nazianzeno): per l'attribuzione di integrazioni e scolii al calamo di Gabriele cf. PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, pp. 337-338; EAD., *Escuela de Planudes*, pp. 84-85;

VI. *Vat. gr. 495* (sec. XI: Giovanni Damasceno, Niceforo Blemmida *et al.*): sulla presenza in esso della mano di Gabriele cf. PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, pp. 340-341; EAD., *Escuela de Planudes*, p. 85;

VII. *Vat. gr. 2207* (sec. XIII e XIV: Demostene *et al.*): si veda M. L. SOWER, *Palatinus Graecus 88 and the Manuscript Tradition of Lysias*, Amsterdam 1987, pp. 14-19, che vi individua una mano riscontrabile anche nel

(46) PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, specialm. pp. 332-352 e tavv. 18-19, 21-22; cf. anche EAD., *Escuela de Planudes*, pp. 83-88 (§ 3: *El copista B del Neap. II.F.9 (Y): el monje Gabriel*) e 94 (tav. 4).

(47) Gabriele, d'altra parte, non risulta ancora considerato come copista nel *Repertorium der griechischen Kopisten*, 3. Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, erstellt von E. GAMILLSCHEG unter Mitarbeit von D. HARLFINGER und P. ELEUTERI, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, III/3), n° 79e.



*Laur. Plut.* 57.45, nel *Neapol. B.N.* II.F.9 e nel *Barb. gr.* 239, cf. *infra*, n° VIII-X; per l'identificazione di tale mano con quella di Gabriele cf. PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, pp. 342-343, 347-350 (*ibid.*, p. 350 e n. 129, si nega che la stessa mano, come propone Sosower, si riscontri anche nel *Vat. gr.* 2226); cf. anche EAD., *Escuela de Planudes*, pp. 83-84, 85-86;

VIII. *Laur. Plut.* 57.45 (sec. XIV: Lisia, Luciano, Eschine *et al.*): per la mano di Gabriele, cf. *supra*, n° VII;

IX. *Neapol. B.N.* II.F.9 (sec. XIII: Euripide, Sofocle, *et al.*): per la mano di Gabriele, cf. *supra*, n° VII;

X. *Barb. gr.* 239 (sec. XIV: Libanio): per la mano di Gabriele, cf. *supra*, n° VII;

XI. *Vat. gr.* 1390 (sec. XIII: Psello, Eustazio Macrembolita, Eliodoro, Sinesio *et al.*): per la presenza in esso della mano di Gabriele cf. PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, pp. 343-347; EAD., *Escuela de Planudes*, p. 86.

XII. *Leidens. Voss. gr.* Q. 11 (sec. XIV: Aristotele): per la mano di Gabriele cf. PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, p. 347; EAD., *Escuela de Planudes*, pp. 86-87;

XIII. *Mutin. a. W.* 5. 13 (gr. 163) (sec. XIV: Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Cipro): la mano di Gabriele vi è stata identificata da I. PÉREZ MARTÍN, rec. a S. KOTZABASSI, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Wiesbaden 1998 (Serta Graeca, 6), in *Byzantinische Zeitschrift* 93 (2000), pp. 216-217. KOTZABASSI, *op. cit.*, p. 208 n. 217, sembra vedere la mano di Gabriele anche nel *Par. gr.* 1220 e nel *Marc. gr.* 613.

XIV. *Mosqu. Synod. gr.* 311 Vlad. [210/CCXI] (sec. XIV: Teodoro Prodromo, commento ai canoni di Cosma e Giovanni Damasceno): il codice reca al f. 2r la consueta nota di possesso/lascito di Gabriele, mal riportata in archim. VLADIMIR, *Sistematicheskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) Biblioteki*, I: *Rukopisi Grečeskija*, Moskva 1894, p. 426, ma se ne veda ora la corretta trascrizione in B. L. FONKIČ – F. B. POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki. Paleografičeskie, kodikologičeskie i bibliografičeskie dopolnenija k katalogu arhimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moskva 1993, pp. 106-107 (ove si dovrà, però, correggere l'assegnazione al XV secolo di Gabriele e del suo intervento nel codice formulata *ibid.*, p. 106); il manoscritto di Mosca rappresenta l'ottavo codice citato nella prima sezione del testamento di Gabriele, relativa al lascito a S. Giorgio dei Mangani, cf. MERCATI, *Testament*, p. 46: identificazione, questa, che era stata già correttamente proposta nella dissertazione inedita di O. VOLK, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien*, diss., München 1954, p. 24.

La lista è destinata ad allungarsi, perché certo non mancheranno in futuro altre attribuzioni al calamo di Gabriele: si rifletta soltanto sul fatto che altri quattordici sono i codici appartenutigli non ancora identificati fra quelli menzionati nel suo testamento, che, così come si è conservato mutilo nel *Pal. gr.* 138, contempla quattro soli lasciti, in favore ri-



spettivamente di S. Giorgio dei Mangani (sezione I del testamento: 11 codici, fra i quali i n° I-III e XIV della lista presentata *supra*), dell'annesso ospedale (sezione II: lascito di oggetti e denaro), della chiesa costantinopolitana della *Theotokos Episkepsis*, ovvero delle Blacherne (sezione III: 6 codici d'uso liturgico), di un egumeno, probabilmente quello di S. Giorgio dei Mangani (sezione IV: soltanto uno dei codici che erano elencati in questa sezione è sfuggito alla mutilazione patita dal bifoglio che contiene il testamento, ff. IIIv-IVr, in occasione di una rilegatura del manoscritto).

A Gabriele si deve la copia dei fogli 325v-327v del *Pal. gr.* 138, contenenti il canone qui pubblicato. Su un dettaglio della confezione materiale del codice che si riscontra anche in questi fogli – poco più che una curiosità, cui finora non era toccato d'esser posta in evidenza<sup>(48)</sup> – sarà utile soffermarsi brevemente ai fini dell'edizione.

La carta impiegata nel manoscritto, come è stato già notato, presenta un gran numero di filigrane diverse nelle differenti sezioni di cui si compone; ma notevole è il fatto che filigrane disomogenee vi si possano rilevare frequentemente anche all'interno di una stessa sezione o di uno stesso fascicolo<sup>(49)</sup>. L'aspetto variegato del supporto trae, in effetti, la sua origine non solo da un processo di confezione del codice per singole brevi aggiunte succedutesi nel tempo<sup>(50)</sup>, ma anche dall'uso probabile di scarti e piccole rimanenze di differenti partite di carta che erano a disposizione della cerchia di scriventi – Gabriele e i suoi allievi-collaboratori – che si dedicarono alla copia del volume.

---

<sup>(48)</sup> Per la descrizione paleografico-codicologica del codice, oltre a D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, pp. 151-158, si possono segnalare utili osservazioni anche in PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, pp. 338-340. Su qualche dettaglio, peraltro, non mi trovo del tutto d'accordo con la studiosa: ad esempio, la sua proposta di datazione al XVII secolo dell'aggiunta, in un'artificiosa grafia arcaizzante, dell'ufficiatura per s. Giovanni Evangelista dei ff. 16r-29v viene a scontrarsi di fatto con la storia esterna del codice, che nel XVI secolo apparteneva già ad Ulrich Fugger (1526-1584) – al quale era venuto forse dal cipriota Hieronymos Tragudistes (cf. D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, p. 159 e n. 32) –, e che con la collezione fuggeriana passò poi alla Palatina di Heidelberg, i cui fondi manoscritti e a stampa furono, infine, trasferiti in Vaticana nel 1623. L'aggiunta al codice dell'acolutia per s. Giovanni, difficilmente pensabile in ambiente occidentale, tedesco o romano che sia, risulterà meglio datata al XV secolo o al più tardi al principio del XVI.

<sup>(49)</sup> Analisi solo parziali delle filigrane in D'AIUTO, *Manoscritto innografico*, p. 152 n. 9; PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, p. 339 n. 76.

<sup>(50)</sup> Come giustamente osserva PÉREZ MARTÍN, *Gregorio de Chipre*, p. 339.



Una parziale conferma in questo senso viene fornita dall'osservazione dei restauri e delle integrazioni eseguiti su un certo numero di bifogli prima che Gabriele vi vergasse il testo. In sostanza, Gabriele utilizzò più volte nella confezione di questo libricino, che doveva rappresentare una raccolta ad uso devozionale privato e che dunque non richiedeva un supporto di qualità alta, fogli di carta che presentavano difetti (rosicature, si direbbe) ai quali lui o qualcuno prima di lui aveva abilmente posto riparo mediante giunte cartacee più o meno estese: è quanto si osserva chiaramente ai ff. 294, 296, 304, 325 – appartenenti a sezioni del codice vergate da Gabriele stesso –, nei quali tali giunte sono ancora ben visibili.

Proprio allo scollamento e alla perdita di una di queste giunte, quella che sanava l'angolo inferiore esterno del f. 326, e alla conseguente caduta della porzione di testo vergata su di essa sia nel *recto* che nel *verso* si devono le lacune che il lettore riscontrerà nelle odi I-IV e VI del nostro canone.

#### CRITERI DI EDIZIONE

Per l'apparato critico si sono seguite le norme dettate da [J. IRIGOIN], *Règles et recommandations pour les éditions critiques (Série grecque)*, Paris, Les Belles Lettres, 1972. Coerentemente con tali principi, le *voces nihil* prive di valenza grammaticale-ortografica, peraltro rare, non risultano registrate in apparato<sup>(51)</sup>. Si segnaleranno, invece, in esso le variazioni rispetto al codice apportate nell'edizione in relazione agli accenti d'enclisi (*cola* 164, 178, 331) o all'accentazione di particelle (come δέ: *cola* 189, 305) che sono per lo più trattate come atone nell'innografia bizantina, e che perciò ricevono l'accento nei codici in maniera oscillante: sotto questo aspetto, il testo è stato normalizzato secondo i criteri invalsi nell'ecdotica dei testi classici<sup>(52)</sup>, indicando però in apparato la diversa forma presente nel codice. Si sono, tuttavia, fatte deroghe all'accentazione normativa laddove era necessario sottolineare, magari

---

(<sup>51</sup>) Ad es.: nell'*inscriptio* del canone, θαυματουργούς [sic] P pro θαυματουργός; *colon* 18 νοσημάτων [sic] P, rispetto all'ovvia correzione νοσημάτων di P<sup>2</sup>; *colon* 19 ρίζης [sic] P pro ρίζης; *colon* 129 δροσιμῶ [sic] P pro δροσιμῷ.

(<sup>52</sup>) Rinvio al riguardo alle prudenti osservazioni di C. GALLAVOTTI, *Planudea*. X, in *Bollettino dei Classici [dell']Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. III, 11 (1990), pp. 78-103, precisam. p. 97 n. 15.



contro la testimonianza stessa del codice, una diversa accentazione «bizantina» significativa ai fini del modello metrico-melurgico (cf. *colon* 139: ἐξεδέχεσθὲ γὰρ; *colon* 278: γὰρ ἐστὶ; *colon* 307: ἐπισκέψασθε μὲ). Si ricorderà a questo proposito che nel codice *Pal. gr.* 138 si sono rilevate anche altrove, in testi copiati di mano di Gabriele monaco, normalizzazioni «classicistiche» dell'uso degli accenti d'enclisi che cozzano con gli schemi metrici accentativi regolanti la struttura del tropario (cf. D'Aiuto, *Tre canoni*, p. 72): in simili casi, dunque, sembra opportuno correggere il testo trådito per restituire allo schema ritmico piena leggibilità. Per quanto attiene, infine, al *ny* mobile, si è rispettato il coerente *usus* riscontrabile nel codice, ove esso risulta omesso davanti a segno di interpunzione se segue parola iniziante per consonante (cf. E. FOLLIERI, *La Vita di s. Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993 [Subsidia hagiographica, 77], pp. 14-15).

Dato l'imperfetto stato di conservazione dei fogli del codice recanti il canone, piuttosto che appesantire l'apparato con ripetute indicazioni sulla natura (meccanica o omissiva) di ciascuna delle lacune, si è preferito utilizzare i segni di integrazione/espunzione nel modo in genere adoperato in edizioni da testimoni papiracei (secondo l'opzione offerta da IRIGOIN, *Règles* cit., p. 11): così, per segnalare la lacuna materiale si useranno le parentesi quadre [ ], mentre per indicare le omissioni si impiegheranno le parentesi uncinate < >.

#### SIGLA

P = *Pal. gr.* 138, ff. 325v-327v

P<sup>1</sup> = codex idem post correctionem manu librarii ipsius illatam

P<sup>2</sup> = codex idem post correctionem alia manu illatam



Κανὼν εἰς τοὺς ἁγίους ἀναργύρους Κοσμᾶν καὶ Δαμιανὸν  
τοὺς θαυματουργούς,  
οὗ ἡ ἀκροστιχὶς αὕτη·  
Ἄιδω γεγηθῶς τὴν ἀναργύρων χάριν· ὁ μοναχὸς Ἰωάννης.

ᾠδὴ α', ἦχος πλ. δ'.  
Υγρὰν <διοδεύσας ὥσει ξηράν..., cf. EE, p. 220 n° 315>

Ἀνάργυρον χάριν  
παρὰ Χριστοῦ,  
ἀνάργυροι θεῖοι,  
δεδεγμένοι καὶ δωρεὰν  
5 λαβ[όν]τες, ἡμῖν τοῖς δεομένοις  
δωρεὰν δότε καὶ χάριν ἀνάργυρον. || (f. 326r)

Δοξάσαντες ἔργοις  
ἐν ἀγαθοῖς  
τὸν δεδοξασμένον  
10 ἐν ἁγίοις ὡς ἀγαθόν,  
εἰλήφατε δύναμιν θαυμάτων  
καὶ ἰαμάτων χαρίσματ[α] ἅν[ω]θεν.

Ὡς δύο φωστῆρες  
ὀλοφαεῖς  
15 αὐγαῖς ἰαμάτων  
καὶ θαυμάτων μαρμαρυγαῖς,  
ἀνάργυροι, κόσμον φρυκτωρεῖτε  
καὶ νοσημάτων τὸ σκότος ἐλαύνετε.

Γεώδους ἐκ ρίζης  
καὶ χοϊκῆς  
20 ὥρατα στελέχη  
τεθηλότα ταῖς ἀρεταῖς  
καρποῖς τε τοῦ πνεύματος κομῶντα  
οὐρανομήκη ἐξέφυτε, ἅγιοι.

---

5 δεομένοις P': δεδομένοις ut vid. P

6 ἀνάργυρον ego: ἀνάργυροι P



Canone in onore dei santi anargiri Cosma e Damiano  
taumaturghi,  
il cui acrostico è il seguente:  
«Canto con gioia la grazia degli anargiri io, il monaco Giovanni»

Ode I, modo quarto plagale

Gratuita grazia  
da Cristo,  
o santi anargiri,  
avendo ottenuto e senza spesa  
5 avendo ricevuto, a noi che nel bisogno vi preghiamo  
date senza spesa e concedete grazia gratuita.

Avendo glorificato  
in opere buone  
Colui che è stato glorificato  
10 fra i santi per la Sua bontà,  
dall'alto dei cieli avete ricevuto  
il potere dei miracoli e grazie di guarigioni.

Come due astri  
splendidissimi  
15 con splendori di guarigioni  
e fulgori di miracoli,  
o anargiri, fate luce al mondo  
e scacciate la tenebra delle malattie.

Da bassa e terrena  
20 radice  
quali fusti rigogliosi,  
fioriti delle virtù  
e carichi di frutti dello Spirito  
fino ai cieli vi innalzaste, o santi.

---

4-6 Mt. 10,8

9-10 Ex. 15,11

23 cf. Gal. 5,22; Eph. 5,9 var. lect.



25 Ἐκ σοῦ τῆς ἀχράντου  
καὶ καθαρᾶς  
πανάχραντον οἶκον  
ᾧ κοδόμησεν ἑαυτῇ  
θεοῦ ἡ σοφία καὶ ἡνώθη  
30 τούτῳ, παρθένε, καθ' ἑνωσιν ἄρρητον. θεοτ.

ᾠδὴ γ'· Οὐρανίας <ἀψίδος ὀροφουργέ..., cf. EE, p. 220 n° 315>

Γηραιὸν τῇ συνέσει  
καὶ πολὺν φρόνημα  
φέροντες ἐν σώμασι νέοις  
γέρας εἰλήφατε  
35 παρὰ θεοῦ καὶ τιμὴν·  
οἶδε τιμᾶν ἀρετὴ  
τοὺς αὐτῇ προσέχοντας  
καὶ περιβλέπτους ποιεῖν.

Ἡ δὺς τῶν ἀγίων  
40 τριαδικαῖς λάμπεσι  
τῆς ὑπερουσίου τριάδος  
αὐγαζομένη φαιδρῶς  
νύκτα διέλυσε  
ζοφερῶν νοσημάτων  
45 καὶ λαμπρὸν ἐξήστραψε  
φέγγος ἰάσεων.

Θεαρέστως βιοῦντες  
καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἅγιοι,  
τὴν φιланθρωπίαν ζηλοῦντες  
50 καὶ τὴν συμπάθειαν  
χριστομιμήτῳ στοργῇ  
πᾶσι τοῖς πάσχουσι ῥῶσιν  
συμπαθῶς παρείχετε,  
φιλανθρωπότατοι.

---

36 ἀρετὴ ego: ἀρετὴν P', non legitur P  
dum τῶν metri causa

44 ante ζοφερῶν fort. adden-



25 Da te, che sei pura (a Maria)  
e immacolata,  
purissima dimora  
edificò per se stessa  
la Sapienza di Dio e ad essa  
30 si unì, o Vergine, in unione ineffabile.

### Ode III

Dotati di senno antico  
per saggezza e canuto  
in corpi giovani,  
da Dio avete ricevuto  
35 dignità ed onore:  
ché la virtù suole onorare  
quanti ad essa attendono,  
e renderli oggetto di ammirazione.

La coppia dei santi,  
dal trino splendore  
della sovrasostanziale Trinità  
fulgidamente illuminata,  
dissolse la notte  
di tenebrosi mali  
e fece risplendere chiara  
luce di guarigioni.

50 Vivendo in modo a Dio gradito  
e di Cristo imitando, o santi,  
l'amore per l'uomo  
e la misericordia,  
con carità emula di Cristo  
a tutti i sofferenti la guarigione  
compassionevolmente concedevate,  
misericordiosissimi.

**27-29** Prov. 9,1



- 55 Ὡς παθῶν τῶν ἀλόγων  
αὐτοκρατῶς ἄρξαντες  
τῇ τοῦ παντοκράτορος ῥώμῃ  
κεκρατηκότες τε  
τοῦ κοσμοκράτορος,  
60 ὅτι παθῶν αὐτοκράτωρ  
προφανῶς ἐδείξατε  
ὁ εὐσεβῆς λογι[σμός].

- Σὺ λαμπράν ἀλουργίδα  
βασιλικὴν ἔβαψας  
65 τῷ τὴν βασιλείαν πλουτοῦντι  
πάσης τῆς κτίσεως  
καὶ β[ασιλεῖ x x (-)]  
τῶν βασιλέων ἀπάντων  
θεῷ λόγῳ, δέσποινα  
70 καὶ πορφ[x - x x (-)].

θεοτ.

Ὡιδ[ὴ δ'· Σύ μου, Χριστέ, κύριος, σύ μου καὶ δύναμις...],  
<cf. EE, p. 219 n° 314>

- Τὸ κατηφές  
καὶ σκυθρωπὸν καὶ πολὺδακρυ  
τῶν ἀνθρώπων  
ὑμεῖς μετηγάγετε  
75 πρὸς τὸ παιδρὸν καὶ [x x x -]  
[x x x] τὰς νόσους  
καὶ τὰς ὀδύνας ἐλαύνοντες  
[x - x x x - x]  
εἰς χαρὰν καὶ κερνῶντες  
80 τοῖς ἐν δ[άκρυσι - x x - x x (-)].

Ἥλιος εἷς  
ἐξ οὐρανοῦ ἀνατέλλει φ[x (-)]  
[x x - x]  
[x x x ἀ]νίσχουσι

70 an καὶ πορφυρίσ νοητή supplendum?



55       Le irrazionali passioni  
              con volontà sovrana avendo dominato  
              per la forza dell'Onnipotente  
              e avendo vinto  
              il dominatore del mondo,  
60       chiaramente dimostraste  
              che è signora delle passioni  
              la mente pia.

Una splendida porpora (a Maria)  
 imperiale tu tingesti  
 65 per Colui cui appartiene il Regno  
 su tutta la creazione  
 e che è Re <...>  
 di tutti i re,  
 il Dio Verbo, o Signora  
 70 e <...>.

## Ode IV

Lo scoramento  
e la tristezza e il lungo pianto  
degli uomini  
voi tramutaste  
75 in letizia e <...>  
<...>, le malattie  
e le sofferenze scacciando  
<...>  
in gioia e mescendo  
80 a coloro <che erano nel pianto...>.

Un unico sole  
dal cielo sorge <...>  
<...>  
<...> si levano

**60-62** IV Mach. 16,1; cf. etiam IV Mach. 1,1; 6,31; 7,16; 13,1; 18,2



- 85      κατὰ ταὐτὸν ἡμ[χ χ χ -]  
           [χ χ χ χ - χ]  
           [χ χ χ - χ ἀνάρ]γυροι  
           ἀκτῖνας ἱαμάτων  
           [χ χ - χ χ - χ]  
 90      [χ χ - χ χ - χ χ - χ χ (-)]. || (f. 326v)

- Νέκταρ ἡμῖν  
           ἰάσεων ἀναβλύζει ὕμων  
           τὰ ὀστέα  
           πᾶσαν τὴν πικρότητα  
 95      τῶν νοσημάτων μεταποιοῦν  
           καὶ μεταρρυθμίζον  
           πρὸς εὐεξίας γλυκύτητα  
           καὶ μέλιτι ὑγείας  
           τὰς καρδίας ἡδύνον,  
 100      ὧ θερμοὶ τῶν πιστῶν ἀντιλήπτορες.

- Ἀπὸ πηγῶν  
           τοῦ σωτηρίου ἀντλήσαντες  
           ἱαμάτων  
           ἄβυσσον ἀπέραντον  
 105      ὡς ποταμοὶ δύο λογικοὶ  
           νάμασιν ἐνθέοις  
           περικλυζόμενοι ἄνωθεν  
           ἰάσεων πλημμύρα  
           προχοῇ τε θαυμάτων  
 110      ἡσυχῇ πελαγίζετε ρέοντες.

Νεοποιεῖ

θεοτ.

τὸν νηπιόφρονα τ' ἄνθρωπον  
 φιλανθρώπως  
 ἄνθρωπος γενόμενος

96 μεταρρυθμίζον ego: μεταρρυθμίζον P

112 τ' fort. delendum



85       insieme per (?) noi <...>,  
              <...>  
              <...> anargiri  
              raggi di guarigioni  
              <...>  
90       <...>.

              Nettare di guarigioni  
              per noi scaturisce dalle vostre  
              ossa,  
              che tutta l'amarezza  
95       dei mali muta  
              e trasforma  
              in dolcezza di benessere,  
              e con il miele della salute  
              addolcisce i cuori,  
100       o fervidi soccorritori dei fedeli.

              Alle fonti  
              della salvezza avendo voi attinto  
              di guarigioni  
              un abisso senza fine,  
105       come due fiumi spirituali  
              di divine correnti  
              dall'alto dei cieli ricolmati,  
              con una piena di guarigioni  
              e un'inondazione di miracoli  
110       placidamente straripate nel vostro corso.

Fa rinascere

(a Maria)

              l'uomo, che ha mente di bimbo,  
              per amore degli uomini  
              il Creatore degli uomini



- 115 ὁ τῶν ἀνθρώπων δημιουργὸς  
       ἐκ σοῦ, θεομήτορ,  
 καὶ τὸ ἀρχαῖον ἀξίωμα  
 αὐτῷ προσαπονέμει  
       θεὸν θέσει τελέσας  
 120 τὸν ἐφέσει πεσόντα θεώσεως.

ᾠδὴ ε΄· Ἵνα τί με ἀπώσω..., <cf. EE, p. 219 n° 314>

- Ἀναφεῖ χειρουργία,  
       ἅγιοι ἀνάργυροι, ἁγίου πνεύματος  
 ἀφανεῖ καυτῆρι  
       ἀοράτῳ τε καὶ ἀνωδύνῳ τομῇ  
 125 τὴν ἐμὴν καρδίαν  
       ὄγκῳ παθῶν πεφυσημένην  
 χειρουργήσατε καὶ ἐπισκέψασθε.
- Ῥαντισμοῖς ἱαμάτων  
       καὶ τῷ δροσισμῷ τῆς ὑμῶν ἀντιλήψεως  
 130 τοὺς ἐκτηκομένους  
       νοσημάτων πυρὶ καὶ ἐκλείποντας  
 καὶ ταλαιπωροῦντας  
       πολυμέροις ἀσθενείαις  
 πρὸς ὑγείαν ταχὺ μεθαρμόζετε.
- 135 Γῆς ἀπάσης τελοῦντες  
       πάροικοι, μακάριοι, καὶ παρεπίδημοι  
 ἐπὶ γῆς πατρίδα  
       οὐδαμῶς ἐποθήσατε μένουσαν·  
 ἐξεδέχεσθέ γὰρ  
 140 ἐν οὐρανοῖς κρείττονα πόλιν  
 ἀρραγεῖς θεμελίους τὴν ἔχουσιν.
- Ὑπὲρ σάπφειρον λίθον  
       καὶ ὑπὲρ χρυσίον ἀστράπτετε, ἅγιοι,  
 ὥς φαιδροὶ λυχνῖται

---

143 καὶ ὑπὲρ P<sup>1</sup>: ὑπὲρ P



115        essendosi fatto uomo  
             da te, Madre di Dio,  
             e l'antica dignità  
             gli restituisce,  
             rendendo dio per adozione  
120        colui che era caduto per desiderio di divinizzarsi.

## Ode V

Con l'intangibile chirurgia,  
             o santi anargiri, dello Spirito Santo,  
con invisibile cauterio  
             e con un'incisione che non appare e non duole,  
125        il mio cuore  
             enfiato dal cancro delle passioni  
operate e visitate.

Con refrigerio di guarigioni  
             e con la rugiada del vostro soccorso  
130        coloro che sono consunti  
             dal fuoco delle malattie e sono indeboliti  
e sofferenti  
             per lunghe infermità  
alla salute subito restituite.

135        Di tutta la terra facendovi  
             stranieri, o beati, e pellegrini,  
in terra una stabile  
             patria non desideraste affatto,  
ché attendevate  
140        nei cieli la città superna  
che ha fondamenta indistruttibili.

Più dello zaffiro  
             e più dell'oro brillate, o santi,  
come splendidi rubini

---

120 cf. Gen. 3,5        136 I Pt. 2,11; cf. Gen. 23,4; Ps. 38,13; Eph.  
2,19        139-141 Hebr. 11,10; cf. Hebr. 13,14







145 sfavillate di guarigioni  
e per chi è nella tenebra  
delle immedicabili sofferenze  
fate balenare il fulgore della salute.

Tu che della divinità il Carbone  
purificatore del peccato, che sprizza  
soavi faville,  
in te porti, o Vergine irrepreensibile,  
come fossi molla ardente,  
come pinza da braci  
fa' ardere i miei peccati.

## Ode VI

160 Come agnelli innocenti e senza macchia  
seguendo per mezzo della virtù  
il Pastore e Agnello e Signore  
che i molti  
peccati del mondo  
nell'infinita Sua bontà prende su di sé,  
giungeste all'ovile celeste.

165      Terrore invincibile è <per le malattie>  
             e un'aspra <...> che <le> scaccia  
             <...> ardente  
             il vostro  
celebrato nome, o santi,  
             <... nelle> disgrazie  
             dolce farmaco che placa il dolore.

170           <...>  
                  e puri più dell'oro sonante  
          <...>  
                  <...>  
          avendovi trovati, in voi prese dimora

**149-154** cf. Is. 6,6-7

**156** cf. Ier. 11,19

160 Io. 1,29



175 καὶ ἐπλησε [x x x -]  
[x x - x x ]ίτων καὶ λάμψεων. || (f. 327r)

Ἀλόγων καὶ λογικῶν εὐεργέται  
ἀνεδείχθητε κοινοὶ τε σωτῆρες  
τῶν γηγενῶν  
180 ὥς τὰ ἄλογα πάθη  
τῷ λογικῷ τῆς ψυχῆς ὑποτάξαντες,  
ἀνάργυροι πανευκλεεῖς  
τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἀκέστορες.

Ῥαγῆναι τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας  
185 καὶ Χριστῷ δι' ἀρετῆς κολληθῆναι  
ὅλην ψυχῇ  
δώρησαί μοι, παρθένε  
ἢ τὸ τῆς ἐχθρας μεσότοιχον ῥήξασα,  
συνάψασα δὲ τοὺς βροτοὺς  
190 τοῖς ἀγγέλοις καὶ γῆν οὐρανῶσασα.

ᾠδὴ ζ'. Οἱ ἐκ τῆς <Ιουδαίας καταντήσαντες..., cf. EE, p. 224 n° 321>

Ἰατρεύειν τὰ πάθη  
ἐκ θεοῦ δεδεγμένοι  
χάριν, ἀνάργυροι,  
ιάσασθε τὰ πάθη  
195 τὰ τῆς πολυπαθοῦς μου  
καὶ πολυμαρτήτου ψυχῆς  
καὶ τὰς πολλὰς μου δεινὰς  
σωματικὰς ὀδύνας.

Νουνεχεῖς καὶ φρονίμους  
200 καὶ πιστοὺς οἰκονόμους  
τῶν τοῦ Χριστοῦ δωρεῶν  
εὐρὸν ὑμᾶς τὸ πνεῦμα  
ἐξέχεε πλουσίως  
θείαν χάριν ἐν χεῖλεσιν

176 ante καὶ fort. supplendum χαρίτων  
τέ P 189 συνάψασα δὲ ego: συνάψασά δε P

178 κοινοὶ τε ego: κοινοὶ



175 e <vi> colmò <...>  
<...> e di splendori.

Degli esseri privi di ragione e di quelli razionali vi rivelaste  
benefattori, e comuni salvatori  
delle stirpi terrene,  
180 le irrazionali passioni  
avendo sottomesso con la componente razionale dell'anima,  
o anargiri gloriosissimi,  
risanatori delle anime e dei corpi.

D'esser strappato all'amore della carne (a Maria)  
185 e per mezzo della virtù aderire a Cristo  
con tutta l'anima  
concedimi in dono, o Vergine  
che infrangesti il muro dell'inimicizia,  
unisti i mortali  
190 agli angeli e della terra facesti cielo.

### Ode VII

Voi che di medicare i patimenti  
da Dio avete ricevuto  
la grazia, o anargiri,  
sanate le passioni  
195 della mia anima  
che tanto ha patito e tanto ha peccato  
e le mie molte e terribili  
sofferenze corporali.

Dei prudenti e saggi  
200 e fedeli amministratori  
dei doni di Cristo  
avendo in voi trovato lo Spirito,  
effondeva doviziosamente  
divina grazia sulle labbra

---

185 cf. Ios. 23,8; I Cor. 6,16-17  
12,42 203-204 Ps. 44,3

188 Eph. 2,14

199-200 Lc.



- 205 ὑμῶν ὡς λόγῳ ψιλῷ  
τὰ πάθη θεραπεύειν.
- ἽΟ βαστάσας εὐσπλάγχνως  
τὰς ἡμῶν ἀσθενείας  
ἐν τῇ οἰκείᾳ σαρκὶ  
210 ἀράμενός τε πάντων  
τὰς νόσους φιλανθρώπως  
φιλανθρώπους ἀνέδειξεν  
ὑμᾶς, σοφοί, ἰατροὺς  
τὸν κόσμον ἰωμένους.
- 215 Μασθοὶ ὤφθητε δύο  
ἀγαθοὶ ὑπὲρ οἶνον,  
ὡς Σολομῶντι δοκεῖ,  
ἀρδεύοντες ἀφθόνως  
Χριστοῦ τὴν ἐκκλησίαν  
220 ἱαμάτων τῷ γάλακτι  
καὶ θολεροὺς ποταμοὺς  
ἰστῶντες νοσημάτων.
- ἽΟ πρὶν ἄσαρκος λόγος  
σὰρξ ἐγένετο θέλων  
225 καὶ καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς·  
ἀμήτωρ γὰρ ὑπάρχων  
ἀπάτωρ καθωράθη,  
γεννηθεὶς ἐκ παρθένου μητρός,  
καὶ μείνας ὅλος θεὸς  
230 ἄνθρωπος ὅλος ὤφθη.

θεοτ.

Ὡιδῇ η'. Ὁ στεγάζων <ἐν ὕδασι τὰ ὑπερφᾶ..., cf. EE, p. 228 n° 327>

Νοητῶς ἀναπτόμενοι  
τῷ δροσοβόλῳ πυρὶ  
τῆς Χριστοῦ ἀγάπης  
ὤφθητε δύο

208 ἡμῶν P<sup>1</sup>: ὑμῶν P

222 νοσημάτων ego: νοημάτων P







- 235 ἄνθρακες μυστικοί,  
       πάθη μὲν καίοντες,  
 ἀσθενῶν δὲ δροσίζοντες καρδίας  
       αἴγλη ἱαμάτων  
 καὶ θαυμάτων φέγγει σκότος μειοῦντες νόσων.
- 240 Ἄρμα τέτρωρον πήξαντες  
       τὰς γενικὰς ἀρετὰς  
 διφρηλάτην ταύταις  
       ἡνιοχοῦντα  
 τὸν ὀρθὸν λογισμὸν  
 245       προσεπεστήσατε,  
 καὶ καλῶς τὸν καλὸν τετελεκότες  
       δίαυλον καὶ δρόμον  
 ἔστητε πρὸς νύσσαν οὐρανῶν πεφθακότες.
- Χρυσαῖς πτέρυξι χρώμενοι  
 250       περιστερᾶς νοητῆς  
 ἀρ[ετῶ]ν χρυσίῳ  
       κεχρυσωμέναις,  
 γλυκυτάτη δυάς,  
       ξυνωρίς πάγχρυσε,  
 255 ἐπετάσθητε πρὸς τὰς καταπαύσεις  
       τὰς τοῦ παραδείσου  
 καὶ τὰς οὐρανίους φωτοειδεῖς ἐπαύλεις.
- Οἱ ὥραῖοι καὶ ἄσπιλοι  
       μόσχοι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ,  
 260 τὸ ὥραῖον ζευγος,  
       αὐτὸν αἰτεῖτε,  
 τὸν ὥραῖον κάλλει  
       μόσχον ὃν ἔτεκεν  
 ἀπειρόζυγος δάμαλις ὥραία,  
 265       τῶν πολλῶν κακῶν μου  
 τὸν ζυγὸν συντρίψαι καὶ σῶσαι τὴν ψυχὴν μου.
- Σέ, τὸ πάντων ἐξαίρετον  
       τῶν ποιημάτων θεοῦ,

θεοῦ.

251 ἀρετῶν P<sup>1</sup>: om. P268 θεοῦ P<sup>1</sup>: μου P



- 235      mistici carboni  
            che ardono le passioni,  
            danno refrigerio ai cuori degli infermi  
            con fulgore di guarigioni  
            e con lo splendore dei miracoli dissipano la tenebra dei mali.
- 240      Costruitavi una quadriga  
            con le quattro virtù cardinali  
            quale auriga  
            a condurla  
            imponeste loro
- 245      la mente retta  
            e, avendo con onore compiuto la bella  
            gara e corsa,  
            toccata la méta dei cieli vi arrestaste.
- Servendovi d'auree ali
- 250      di colomba immateriale,  
            inaurate dell'oro  
            delle virtù,  
            o soavissima coppia,  
            aurea pariglia,
- 255      volaste verso le quiete dimore  
            del paradiso  
            e le luminose sedi celesti.
- Bei vitelli senza macchia  
            di Cristo Dio,
- 260      bella pariglia,  
            chiedete a Lui,  
            il Vitello insigne per bellezza  
            che fu partorito  
            dalla bella giovenca inesperta del giogo,
- 265      di spezzare il giogo  
            dei miei molti mali e salvare la mia anima.
- Te, l'eccelsa fra tutte  
            le creature di Dio,
- (a Maria)

---

240 cf. Ez. 1,5-24; Apoc. 4,6-8  
Ps. 54,7; 67,14

262 Ps. 44,3

246-247 II Tim. 4,7

249-255 cf.



σέ, τὸ μέγα θαῦμα  
 270 πάντων θαυμάτων,  
 ἱκετεύω θερμῶς·  
 δέξαι μου, δέσποινα,  
 τὴν ὀλίγην λιβάδα τῶν δακρύων  
 δέξαι μου τὸν θρῆνον  
 275 καὶ τῶν αἰωνίων βασάνων λύτρωσαί με.

Ὡιδῇ θ'. Ἐφριξε πᾶσα <ἀκοή..., cf. EE, p. 222 n° 317>

Ἴδετε, πάντες οἱ λαοί,  
 τὰ θαυμάσια θεοῦ καὶ θαυμάσατε·  
 ὡς θαυμαστὸς γὰρ ἐστὶν || (f. 327v)  
 ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ὁ κύριος  
 280 καὶ τὰ θελήματα αὐτοῦ  
 αὐτοῖς ἐθαυμάστωσε·  
 καὶ γὰρ ὅστέα γυμνὰ  
 ἱμάτων ποταμοὺς βλύζει χάριτι.

ὦ ζευγος τίμιον θεῶ,  
 285 ὦ γλυκεῖα ἐταιρεία καὶ ἄλυτος,  
 ὦ παναγία δυάς,  
 ὦ μακαρία ἀδελφικὴ ξυνωρίς  
 ἢ τῆς ψυχῆς τῷ τριμερεῖ  
 τριάδα τὴν ἄκτιστον  
 290 ξενισαμένη πιστῶς,  
 τῆς ὑλώδους με δυάδος † ἀνάψατε. †

Ἄρματα κρυπτοῦ Φαραὼ  
 καὶ τριστάτας ἀναβάτας ἀλάστορας  
 τοὺς τῶν παθῶν ἀρχηγοὺς  
 295 ὡς ἐν θαλάσῃ καταποντίσαντες  
 θερμῶν ἰδρώτων προχοαῖς,  
 εὐάρμοστον ὥφθητε  
 ἄρμα Χριστοῦ νοητῶς,  
 ἐποχούμενον ὑμῖν αὐτὸν ἔχοντες.

272 μου P<sup>1</sup>: om. P  
 tri causa: γὰρ ἐστὶν P

276 οἱ P<sup>2</sup>: ὁ P<sup>1</sup>, om. P  
 299 ὑμῖν ego: ἡμῖν P

278 γὰρ ἐστὶν ego me-



270       te, il grande prodigio  
           di tutti i prodigi  
 supplico con fervore:  
           accogli, Signora,  
 l'esigua fonte delle mie lacrime,  
           accogli il mio lamento  
 275       e dai tormenti eterni liberami.

## Ode IX

Mirate, popoli tutti,  
           i prodigi di Dio, e stupite:  
 ch  come   mirabile  
           fra i Suoi santi il Signore,  
 280       cos  anche i Suoi voleri  
           per loro rese mirabili.  
 E infatti nude ossa  
           per grazia fanno scaturire fiumi di guarigioni.

O coppia agli occhi di Dio preziosa,  
 285       o soave e indissolubile sodalizio,  
 o santissima diade,  
           o beato duo fraterno,  
 voi che nella triplice partizione dell'anima  
           l'increata Trinit   
 290       accoglieste con fede,  
           me dalla diade materiale <...>.

I carri dell'invisibile Faraone  
           e i suoi maligni principi e cavalieri  
 che sono i condottieri delle passioni  
 295       come in un mare sommergeste  
 inondandoli del vostro caldo sudore,  
           e appariste in ispirito  
 carro di Cristo armoniosamente costruito,  
           avendo in Lui il vostro auriga.

---

276-277 cf. Hab. 1,5; Ps. 96,6      278-279 Ps. 67,36      280-281 Ps.  
 15,3      292-295 Ex. 15,4      298-299 cf. Ez. 1,5-24



300 Νόσοι με τρύχουσι σφοδραὶ  
καὶ βαρεῖται ἀλγηδόνες πιέζουσι,  
καὶ νῦν ἐκλείπουσιν  
ἐν ματαιότητι καὶ ὀδύνη πολλῇ  
αἱ πονηραὶ μου καὶ μικραὶ  
305 ἡμέραι, τὰ ἔτη δὲ  
ἐν στεναγμοῖς ψαλμικῶς·  
ἱατροὶ θαυματουργοί, ἐπισκέψασθε μέ.

Νάουσιν θείας ἐκ πηγῆς  
ὥσπερ νάματα ἰάματα, θαύματα  
310 ὑμῶν τὰ λείψανα  
καὶ ἡ βραχεῖα κόνις· διό με παθῶν  
ὑποτυφόμενον πυρὶ  
καὶ ὑποσμυχόμενον  
περιφρυγεῖ μαρασμῷ  
315 μαλακῶς καὶ δροσερῶς ἀνακτήσασθε.

Ἦρέμα ρέοντες ὁμοῦ  
διειδεῖς, μελισταγεῖς, χαριτόβρυτοι  
ποταμοὶ δείκνυσθε,  
ὄψεις καὶ γεύσεις ψυχῶν ἡδύνοντες,  
320 τὴν οἰκουμένην κυκλικῶς  
ἐμπεριερχόμενοι  
καὶ ἰαμάτων ῥοαῖς  
τοὺς ψυγέοντας ὑπὸ νόσων ἀρδεύοντες.

Σκήνωμα δόξης τοῦ θεοῦ, θεοτ.  
325 εὐωδίας μυστικῆς ἐνδιαίτημα,  
χαρᾶς ἀνάκτορον,  
ἀρωματίζον Χριστοῦ παλάτιον,  
θυμιατήριον χρυσοῦν,  
παράδεισε ἔμψυχε,  
330 λειμῶν ἡδύπνοε,  
μυροθήκη νοητή, κόρη σῶσόν με.

---

305 δὲ ego: δε P      307 ἐπισκέψασθε μέ ego: ἐπισκέψασθέ μοι P  
313 ὑποσμυχόμενον ego: -σμηχόμενον P      321 ἐμπεριερχόμενοι ego: -εχόμε-  
νοι P      331 σῶσόν ego: σῶσον P



300      Mi consumano malattie terribili  
             e violente sofferenze mi opprimono,  
ed ecco che finiscono  
             in vanità e sofferenza indicibile  
i miei malvagi e brevi  
305      giorni, e gli anni  
in gemiti, come dice il Salmo.  
             O medici taumaturghi, venite a visitarmi.

Da divina sorgente quali fiumi  
             fanno scaturire guarigioni, prodigi  
310      le reliquie vostre  
             e l'esiguo cenere: me, dunque, che dal fuoco  
delle passioni son riarso  
             e consunto  
da deperimento che mi dissecca  
315      con soave refrigerio risanate.

Insieme placidamente scorrendo  
             vi rivelate quali fiumi  
di acque trasparenti, dolci come il miele, stillanti grazie,  
             che la vista e il palato delle anime deliziano  
320      e percorrendo all'intorno  
             il mondo intero  
con rivi di guarigioni  
             irrigano quanti sono inariditi da malattie.

Sede della gloria di Dio, (a Maria)  
325      dimora di mistico profumo,  
reggia di letizia,  
             olezzante palazzo di Cristo,  
turibolo aureo,  
             paradiso vivente,  
330      prato odoroso,  
             spirituale vaso d'unguenti, o Vergine, salvami.

---

302-306 Ps. 30,11

324 cf. Ps. 25,8

328 Hebr. 9,4



## COMMENTO AL CANONE(\*)

**[Acrost.]** Ἄιδω γεγηθῶς τὴν ἀναργύρων χάριν· ὁ μοναχὸς Ἰωάννης: per altri acrostici in dodecasillabi inizianti con la stessa formula Ἄιδω γεγηθῶς cf. AHG XIII, p. 325.

**[1-6].** Ἀνάργυρον χάριν... χάριν ἀνάργυρον: non sfugga in questo tropario la studiata composizione ad anello, per la quale esso si apre e chiude con la stessa coppia di aggettivo e sostantivo, ma chiasticamente scambiati di posizione. Identica struttura si riscontra in Io. Maurop., *Canon in s. Theod. Strat.*, cola 1-7 (D'Aiuto, *Tre canoni*, p. 80): Δώρημα τέλειον... τέλειον δώρημα. Proprio il confronto con questa strofa, anch'essa incipitaria, del canone del Mauropode per s. Teodoro Stratelata convalida la correzione, nell'ultimo *colon* del nostro tropario, del vocativo ἀνάργυροι attestato dal codice – che rappresenterebbe una banale ripetizione del vocativo del *colon* 3, aliena dal gusto del Mauropode – nell'accusativo singolare ἀνάργυρον.

**[4-6].** δωρεὰν λαβόντες, ἡμῖν τοῖς δεομένοις δωρεὰν δότε καὶ χάριν ἀνάργυρον: l'impiego del riferimento scritturale a Mt. 10,8 (δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε) è un luogo comune nell'innografia e agiografia per i ss. Cosma e Damiano, come indicato *supra*, p. 112 e n. 30; all'interno del *corpus* innografico del Mauropode, peraltro, se ne segnala un'ulteriore occorrenza nel canone per un altro santo operatore di prodigiose guarigioni, s. Biagio di Sebaste, cf. Io. Maurop., *Canon in s. Blasium*, od. V trop. 3° (PG 96, col. 1404A): ...δωρεὰν λαβὼν γάρ, καὶ δωρεὰν ἐδίδους πᾶσι, ὡς Χριστοῦ μιμητὴς γνησιώτατος.

**[19-20].** Γεώδους ἐκ ρίζης καὶ χοῖκῆς: cf. Io. Maurop., *Canon III in D.N. Iesum Christum* (= C6 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 37-41 (FOLLIERI, *Otto canoni*, p. 86), *inc.* Οὐρανῶν πλατυτέρα | ἢ οὐρανῶσασα γένος | τὸ χοῖκὸν καὶ γεῶδες | τῷ φρικτῷ τόκῳ σου, | Μαρία πάντα γνε...; id., *Canon VI in D.N. Iesum Christum* (= C12 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 25-27 (*ibid.*, p. 136), *inc.* Δεδοξασμένη παρθένε, τὸ χοῖκὸν | καὶ γεῶδες φύραμα | ἡ δοξάσασα βροτῶν...

---

(\*) Nel presente commento non saranno ripetuti le argomentazioni circa temi e motivi dell'inno o i richiami a *loci similes* innografici e agiografici all'interno della letteratura sui ss. Cosma e Damiano presentati *supra*, alle pp. 111-114, cui tacitamente si rinvia. Esso sarà, invece, principalmente incentrato sulla discussione di problemi filologici e metrici del testo e sull'indicazione di paralleli lessicali e tematici reperibili in altri canoni mauropodei.



[24]. οὐρανομήκη: cf. Io. Maurop., *Canon I in s. Basilium*, od. VIII trop. 4° (PG 96, col. 1376C), *inc.* Οὐρανομήκη στῦλον πύρινον...; id., *Canon VI in s. Nicolaum*, od. VIII trop. 1° (PG 96, col. 1388C; sed cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 281v), *inc.* Οὐρανομήκης στῦλος πύρινος...

[36]. οἶδε τιμᾶν ἀρετῇ: il *colon* manca di una sillaba atona in fine rispetto al modello irmico e alle occorrenze nei tropari 3°-5° della stessa ode - x x - x x - [x]; cf. anche *infra*, comm. al *colon* 44.

[44]. ζοφερῶν νοσημάτων: il *colon* manca di una sillaba iniziale accentata rispetto all'irmo e alla forma attestata negli altri tropari dell'ode: [-] x x - x x - x. Facile sarebbe sanare l'anomalia aggiungendo all'inizio di esso l'articolo τῶν. Ma anche altrove sembrano attestate, nell'impiego di quest'irmo da parte del Mauropode, licenze relative allo stesso *colon*, cf. *supra*, comm. al *colon* 36.

[55-62]. Ὡς παθῶν τῶν ἀλόγων αὐτοκρατῶς ἄρξαντες τῇ τοῦ παντοκράτορος ῥώμῃ κεκρατηκότες τε τοῦ κοσμοκράτορος, ὅτι παθῶν αὐτοκράτωρ προφανῶς ἐδείξατε ὁ εὐσεβὴς λογι(σμός): per il gioco verbale su παντοκράτωρ, αὐτοκράτωρ, κοσμοκράτωρ cf. Io. Maurop., *Canon VI in s. Nicolaum*, od. IX trop. 5° (PG 96, col. 1389C; cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 282r), *inc.* Νοῦν αὐτοκράτορα ἔχων τῶν ὀρέξεων, πάτερ, τῷ κοσμοκράτορι ἐχθρῷ ἀντέστης κραταιῶς, βοηθὸν πλουτήσας τὸν παντοκράτορα... Si noti, inoltre, come tale *Spielerei* in entrambi i luoghi si connetta a un rinvio al concetto di νοῦς / λογισμὸς δεσπότης καὶ αὐτοκρατής / αὐτοκράτωρ, che, già classico (cf. LSJ, s.v. αὐτοκράτωρ), si ritrova nel IV libro dei Maccabei (si vedano i passi citati *supra*, a p. 127, nell'apparato scritturale ai *cola* 60-62), e trova ampia applicazione in età patristica e bizantina (cf. l'esemplificazione di passi in LAMPE, s.vv. αὐτοκράτωρ, 2; λογισμός, 5).

[63-66]. Σὺ λαμπρὰν ἀλουργίδα βασιλικὴν ἔβαψας τῷ τὴν βασιλείαν πλουτοῦντι πάσης τῆς κτίσεως: l'immagine di Maria che tesse la porpora del Re dell'universo, secondo un motivo d'ispirazione apocrifa entrato nell'iconografia dell'Annunciazione (cf. J. H. EMMINGHAUS, art. «Verkündigung an Maria», in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, IV, Rom - Freiburg - Basel - Wien 1972, coll. 422-437), è un luogo comune iconografico che torna spesso nei canoni del Mauropode: cf. ad es. Io. Maurop., *Canon IV in D.N. Iesum Christum* (= C8 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *cola* 242-250 (FOLLIERI, *Otto canoni*, p. 114), *inc.* Σὺ εἶ, θεοτόκε, ἡ κογχύλη | ἡ βάψασα τῆς σαρκὸς Χριστοῦ τὸ ἔριον, | ἥτις ἐξ αἱμάτων σου | χλαῖναν πορφυρόχροον | καὶ ἀλουργές ἱμάτιον | κοκκοβαφῇ τε



στολήν | ἐνέδυσας Χριστὸν τὸν θεὸν μου, | ἦν ἡμφιεσμένος | Πατρὶ συμβασιλεύει; id., *Canon IX in B. Mariam V.* (= M9 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *cola* 51-55 (EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, pp. 144-145): Τὴν ἔμψυχον πορφύραν τοῦ βασιλέως, | τὴν ἔμπνουν ἀλουργίδα θεοῦ τοῦ Λόγου | ἐξ ἧς θεοῦπόστατος σὰρξ ὑφάνθη | ὡς ἀλουργόχροος χλαμὺς βασίλειος | τῷ θεῷ μου, δέσποινα, μεγαλύνω σε; id., *Canon II in s. Io. Bapt.*, od. I theot. (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, prec. p. 13; qui e più avanti lo scorretto testo offerto da tale editore viene, per quanto è possibile, tacitamente emendato), *inc.* Ἡ θεοῦ σοφία ἐαυτῇ [ἐαυτοῦ *perperam* ed.] οἶκον ᾠκοδόμησεν ἀχειροποίητον σέ, ὑπεράμωμε, ἐν ᾧ κατοικήσασα πορφυρίδα βασιλικὴν ἐξυφάνατο ἐκ τῶν σῶν αἱμάτων ὡς ἀπὸ ἐρίων ἀλουργῶν ἐαυτῇ; id., *Canon VI in s. Nicol.*, od. I theot. (*Pal. gr.* 138, f. 280r): Νήθουσα πορφύραν τῆς τοῦ μαρτυρίου σκηνῆς, σκηνώσαντα ἐν σοὶ ἐπέγνωνς θεόν, βασιλικὴν ἀλουργίδα ἐαυτῷ καὶ πορφυρίδα λαμπρὰν ἱστουργοῦντα, δέσποινα, ἐξ ἐρυθρῶν αἱμάτων σου.

[67]. καὶ βασιλεῖ...>: per la seconda parte della lacuna (x x -) fin troppo numerose sono le integrazioni possibili: si potrà, in ogni caso, pensare a un avverbio sul tipo di ἀληθῶς, o a un aggettivo concordato con βασιλεῖ, come ad esempio δυνατῷ, κραταιῷ.

[70]. καὶ πορφ<...>: per la proposta di integrazione del *colon* avanzata dubitativamente in apparato (πορφυρὶς νοητή) si rinvia alla collezione di epiteti mariani nell'innografia bizantina di S. EUSTRATIADIS, *Ἡ θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ*, Paris - Chennevières-sur-Marne 1930 (*Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*, 6), p. 64 s.v. πορφυρίς. Meno probabile mi sembra una ricostruzione del tipo καὶ πορφυρίδα παιδρὰν, con un accusativo da considerarsi sintatticamente appaiato a quello del *colon* 63.

[81-90]. Ἥλιος εἰς ἐξ οὐρανοῦ ἀνατέλλει – <...>: il senso complessivo del tropario, nonostante la mutilazione subita, sembra ricostruibile nella retorica contrapposizione tra l'unicità del sole e la dualità della coppia degli Anargiri, che come due astri illuminano i fedeli con raggi di guarigioni. Si tratta di un concetto che si ritrova di frequente nell'innografia per gli Anargiri, cf. ad es. il canone di Giuseppe per il 1° luglio (cit. *supra*, p. 108 n° 8), od. IX trop. 2° (MR VI, p. 11), *inc.* Ὡς φῶς, ὡς δύο μεγάλοι ἥλιοι τὸ νοητὸν στερέωμα κοσμεῖτε, ἀνάργυροι...; quello di Giuseppe per il 1° novembre (cit. *supra*, p. 107 n° 2), od. V trop. 2° (MR II, p. 9), *inc.* Ὡς δύο φωτίζετε φωστῆρες τὴν ὑφήλιον...; uno dei tropari varianti del canone di Germano per il 1° luglio (cit. *supra*, p. 108 n° 9), *cola* 26-30: Τιμήσωμεν τοὺς λαμπτήρας τοῦ κόσμου τοὺς ἀναργύρους, πιστοί, ἱαμάτων ἀκτῖνας ἀπαύστως ἡμῖν πυρσεύοντες (AHG XI, p. 12); l'*incipit* di un



altro canone di Giuseppe per il 1° luglio (cit. *supra*, p. 108 n° 11), *inc.* Ὡς φέγγει τῷ ἀνεσπέρῳ, ἅγιοι, καταλαμπόμενοι, φωτοειδεῖς δι' ὅλου ἀληθῶς χρηματίζετε ἥλιοι, τὴν οἰκουμένην ἅπασαν περιαυγάζοντες τοῖς θαύμασιν (AHG XI, p. 32); un ulteriore canone di Giuseppe per il 1° novembre (cit. *supra*, p. 107 n° 3), *cola* 75-76: Ὡς οἱ δύο τῶν οὐρανῶν παιδοὶ ἀστέρες... (AHG III, p. 4).

[82]. φ<...>: L'ultima parola del *colon*, un monosillabo o bisillabo (schema accentativo: x oppure x -) iniziante per *phi*, rientrava probabilmente nel campo semantico di φῶς e derivati: stante la molteplicità di integrazioni possibili (ad es.: παιδρῶς; παῖδρός nei vari casi; φῶς nei vari casi; ecc.) e lo stato fortemente lacunoso dell'intero tropario, non ritengo opportuno azzardare congetture *exempli gratia*.

[84-85]. <ἀ>νίσχουσι κατὰ ταῦτόν ἡμ<...>: in ἀνίσχουσι si dovrà vedere una terza persona plurale dell'indicativo presente (nel valore intransitivo di «sorgere», e con soggetto gli astri/Anargiri) piuttosto che un dativo plurale del participio presente (con il valore transitivo di «innalzare» e un complemento oggetto da supplire nella lacuna: χεῖρας, εὐχάς o simili), che sarebbe invece da concordarsi con un ricostruibile ἡμ<ῖν> al *colon* 85; d'altra parte, le possibili integrazioni di quest'ultimo possessivo (che sarà un pronome piuttosto che una forma dell'aggettivo ἡμέτερος, metricamente meno adattabile al contesto) sono varie, non potendosi escludere, fra l'altro, l'accusativo ἡμᾶς o il genitivo ἡμῶν.

[96]. μεταρρυθμίζον: la forma scempia μεταρρυθμίζον offerta dal codice è stata corretta sulla base dell'*usus* mauropodeo che, come attestato fra l'altro dal medesimo codice *Pal. gr.* 138 e dall'importante testimone *Vat. gr.* 676 (XI sec. ex.), prevede di norma per i composti con secondo elemento iniziante per *rho* il raddoppiamento della consonante (che, peraltro, in epoca bizantina è ormai mero fenomeno grafico, senza implicazioni fonetiche, essendo la pronuncia comunque scempia). Non può, invece, servire in appoggio alla grafia attestata nel codice la rara eccezione, spiegabile nel Mauropode con la scrupolosa obbedienza alle leggi metrico-prosodiche del dodecasillabo, rappresentata dalla forma χρυσόρημον nell'acrostico Τὸ χρυσόρημον ἐν λόγοις μέλπῳ στόμα· ὕμνος Ἰωάννου di Io. Maurop., *Canon III in s. Io. Chrys.* (ed. SPYRIDON LAVRIOTIS, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. pp. 17-22, *inc.* Τρίφωτον ἐνιαίαν αἶγλην ἄτμητον...).

[105]. ὡς ποταμοὶ δύο λογικοὶ: per l'immagine, piuttosto comune nell'innografia per gli Anargiri, si veda ad esempio il canone di Giuseppe



per il 1° luglio (cit. *supra*, p. 108 n° 8), od. VIII trop. 3° (MR VI, p. 10), *inc.* Ἐκ πηγῆς παραδείσου ἐκπορευόμενοι ποταμοὶ ὥσπερ δύο, ἅπαν ἀρδεύετε πρόσωπον τῆς γῆς ἱαμάτων τοῖς νάμασι...

[108]. πλημύρα: alla grafia scempia πλημύρα (cf. LSJ, s.v. πλήμυρα) ho preferito la forma presentata dal codice, comune nei manoscritti medievali, sulla base del confronto con altre occorrenze di πλημύρα / πλημμυρέω in canonici mauropodei nello stesso codice *Pal. gr.* 138, ad es. ai ff. 85v e 94v (= FOLLIERI, *Otto canonici*, pp. 108 [colon 135] e 142 [colon 134]; si tratta, nel codice, di fogli vergati dalla mano H, cf. D'Aiuto, *Manoscritto innografico*, p. 156); cf. anche *infra*, gli ultimi due passi citati nel comm. ai cola 316-323.

[112]. τ': la particella, qui priva di funzione copulativa e di qualunque valenza ai fini metrici, ha tutta l'aria di essere una zeppa introdotta nella tradizione manoscritta del canone per evitare lo iato fra vocali omofone. Allo iato, tuttavia, gli innografi bizantini – e Giovanni Mauropode con loro – si dimostrano di norma indifferenti (si confrontino ad esempio, in questo stesso canone, gli iati fra vocali omofone ai cola 280, 287).

[119-120]. θεὸν θέσει τελέσας τὸν ἐφέσει πεσόντα θεώσεως: per il comune concetto dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio operata attraverso il mistero dell'Incarnazione si vedano pure, all'interno della raccolta di canonici mauropodei, Io. Maurop., *Canon in s. Georgium*, od. VI, theot. (PG 96, col. 1395C, *inc.* Ἀπάτορα τὸν ἀμήτορα τίκτεις...): ...ἵνα [*scil.* Ἰησοῦς] θεὸν ἀπεργάσῃται θέσει τὸν πεπτωκότα ἐλπίδι θεότητος... (passo, questo, citato anche in LAMPE, s.v. θέσις, 4, ma con erronea attribuzione a Giovanni Monaco, cf. *supra*, p. 110 n. 27); id., *Canon IV in s. Io. Chrys.*, od. III trop. 3° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 23), *inc.* Υἱὸς τοῦ θεοῦ γεγονώς θέσει, τὸν φύσει υἱὸν αὐτοῦ θεοῦ ὁμολογῶν ἐτέλεσας υἱοῦς θεοῦ βροτῶν τοὺς υἱοῦς... e od. IV theot. (*ibid.*, p. 24): ...ὥς τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάσῃται θέσει θεὸν ὁ τῇ φύσει θεός.

[121]. Ἀναφεῖ χειρουργία: cf. Io. Maurop., *Canon in s. Blasium*, od. VI trop. 1° (PG 96, col. 1404B): ...τὴν ἄκανθαν τῶν ἡδονῶν ἀναφεῖ ἐπαφῇ σου ἐξέλαυνε.

[123]. ἀφανεῖ καυτήρι: per il καυτήρ nelle cure mediche prestate da Cosma e Damiano si può rinviare al miracolo μβ' (= 33) nella redazione BHG 373b edita da RUPPRECHT, p. 71 lin. 23.



[135-141]. Γῆς ἀπάσης τελοῦντες πάροιχοι, μακάριοι, καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ γῆς πατρίδα οὐδαμῶς ἐποθήσατε μένουσαν· ἐξεδέχεσθ' ἐν οὐρανοῖς κρεῖττονα πόλιν ἀρραγεῖς θεμελίους τὴν ἔχουσιν: cf. Io. Maurop., *Canon V in s. Io. Chrys.*, od. VII trop. 4° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 30), *inc.* Γῆς παρεπίδημος ὢν πάσης καὶ πάροιχος, τρισμάκαρ, τοὺς οὐρανοὺς κατοικεῖς νῦν ἀγαλλόμενος; id., *Canon VI in s. Io. Bapt.*, od. VIII trop. 3° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, prec. p. 35), *inc.* Τὴν οὐράνιον πόλιν πατρίδα ἔσχηκας, ἐπειδὴ τὴν ἐνταῦθα οὐκ ἐπεπόθησας· πόλιν γὰρ αἰεὶ ἐξεδέχου, μακάριε, τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσιν ἀσαλεύτους; id., *Canon IX in s. Io. Bapt.*, od. IV trop. 5° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, prec. p. 48), *inc.* Ὡς ἐσχηκῶς ἐν οὐρανοῖς τὸ πολίτευμα ἐξεδέχου τὴν πόλιν τὴν ἔχουσιν τοὺς θεμελίους τοὺς ἀρραγεῖς...; id., *Canon VII in s. Nicol.*, od. IV trop. 1° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 283r), *inc.* Ὡς ἀληθῶς πάροιχος τῆς γῆς καὶ παρεπίδημος τοῦ βίου ἕξης ἐν γῇ...

[142-143]. Ὑπὲρ σάπφειρον λίθον καὶ ὑπὲρ χρυσίον ἀστράπτετε: si confronti il passo del II canone mauropodeo per s. Nicola citato *infra*, comm. ai *cola* 170-176.

[149-155]. Ῥυπτικὸν ἀμαρτίας ἄνθρακα θεότητος σπινθηρακίζοντα γλυκερὰς βολίδας, ὑπεράμωμε κόρη, βαστάζουσα ὡς λαβὶς πυρίνη, ἀνθρακοφόρος ὡς πυράγρα τὰς ἐμὰς ἀμαρτίας κατάφλεξον: per la comune immagine di Cristo quale carbone divino, con riferimento alla Visione di Isaia (Is 6,6-7), si vedano, all'interno della produzione innografica mauropodea, Io. Maurop., *Canon in s. Theod. Strat.*, *cola* 102-105 (D'AIUTO, *Tre canoni*, p. 86): ...ῆς (scil. τῆς κόρης) προελθὼν | ἄνθραξ τῆς θεότητος | τῆς ἀθείας τὴν ὕλην | ἐνεπύρισεν...; id., *Canon II in s. Demetrium*, *cola* 13-15 (*ibid.*, p. 120), *inc.* Πῦρ ἐγκάρδιον φέρων | ἄνθρακος αὔλου ὃν τεθέεται | Ἡσαΐας ὁ μέγας...; *Canon in s. Blasium*, od. III theot. (PG 96, col. 1401C), *inc.* Νοεράν σε λαβίδα τὸν ἀληθινὸν ἄνθρακα φέρουσιν Χριστὸν ἐν ἀγκάλαις ἔγνωμεν, δέσποινα...; id., *Canon III in D.N. Iesum Christum* (= C6 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *cola* 300-303 (FOLLIERI, *Otto canoni*, p. 98), *inc.* Σεραφὶμ τῶν πυρίνων ὑπέρκεισαι, | ζῶσα πάγχρυσε λαβὶς, | ὡς θεότητος αὔλον ἄνθρακα | ἀγναῖς φέρουσα χερσίν...; id., *Canon LXVII in B. Mariam V.* (= M67 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), od. VII trop. 5° (canone inedito: *Vind. Theol. gr.* 78, f. 314r): Ῥύπου παντὸς κάθαρον τὴν ψυχὴν μου, τοῦ νοητοῦ ἄνθρακος ἡ πυράγρα, καὶ τῶν παθῶν μου σπινθηροβόλους καὶ πυρφόρους, ἀγνή, σβέσον ἄνθρακας; id., *Canon II in s. Io. Chrys.*, od. IX theot. (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βι-*



βιβλιοθήκη 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 17), *inc.* Σεραφικήν σε πυράγραν καὶ πυρφόρον λαβίδα θεότητος... αὐλον ἄνθρακα φέρουσιν τοῖς ἀχράντοις σου κόλποις προεῖδεν Ἡσαΐας...; *id.*, *Canon VIII in s. Io. Chrys.*, *od.* IV *theot.* (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 1/7* [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 46), *inc.* Ῥύπον ἐμῶν χειλέων ἀποκαθάρασα καὶ τὴν ὕλην τῶν παθῶν μου φλέξασα, αὐλου ἄνθρακος νοητοῦ πάγχυρυσσε πυράγρα, φρικτὴ λαβὶς καὶ πυρίμορφε...; *id.*, *Canon IV in s. Nicol.*, *od.* III *theot.* (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 274v): Ἀφλεκτε βάτε, φλογόφορε λαβὶς θείου ἄνθρακος τοῦ δροσίζοντος ψυχὰς καὶ ἁμαρτίας φλογίζοντος, ἐμπρησον, κατάφλεξον τὰς ἁμαρτίας μου.

[163-169]. <Νοσήμ>ασιν ἀνυπόστατον δέος καὶ βαρεῖά τις ἐλαύνουσα <...> τὸ ὕμῶν χρηματίζει προσεπαδόμενον, ἅγιοι, ὄνομα, <... συ>μφοραῖς μαλακὸν ἀκεσώδυνον φάρμακον: nonostante le mutilazioni subite, il senso complessivo del tropario sembra ricostruibile riconducendolo a un luogo comune agiografico frequentemente applicato anche ai ss. Cosma e Damiano, il tema, cioè, delle guarigioni ottenute dai fedeli attraverso la mera invocazione del nome dei santi, cf. *supra*, p. 114 e n. 38. Per lessico e immagini qui utilizzati, e in appoggio alle congetture accolte a testo o avanzate in apparato, si confrontino alcuni luoghi paralleli mauropodei: Io. Maurop., *Canon VI in s. Nicolaum*, *od.* III *trop.* 2° (PG 96, col. 1384C; cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 280r): Ἐχει σε πᾶς ὁ κόσμος... ἐν συμφοραῖς παραμύθιον, ...ἐν νόσοις φάρμακον ἀκεσώδυνον, Νικόλαε; *id.*, *Canon in s. Blasium*, *od.* IV *trop.* 3° (PG 96, col. 1401D): Νοσουμένων λυτήριον, πονηρῶν πνευμάτων φυγαδευτήριον καὶ δαιμόνων δέος ἄστεκτον καὶ βαρεῖα μᾶστιξ τὸ σὸν ὄνομα; *id.*, *Canon X in s. Io. Bapt.*, *od.* VI *trop.* 1° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 1/11* [luglio 1937], pp. 39-44, prec. p. 41), *inc.* Νυττόμενος ἀλγηδόσιν ὀξείαις... τὴν σὴν χάριν εὖροιμι, σοφέ, μαλακὸν ἀκεσώδυνον φάρμακον; *id.*, *Canon LXVI in B. Mariam V.* (= M66 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *od.* IV *trop.* 2° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 1/11* [luglio 1937], pp. 34-38, prec. p. 35): ...μᾶστιγα βαρεῖαν, ἀνυπόστατον δέος τὸ σὸν ὄνομα τούτοις ἐπίσεισον; *id.*, *Canon I in s. Nicol.*, *od.* IX *trop.* 4° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 265r), *inc.* Νόσοις ὡς βαρεῖαν μᾶστιγα, ὡς ἀνυπόστατόν τι δέος καὶ ἄστικτον [an ἄστεκτον legendum?] καὶ ὡς ἐλατήριον φρικῶδες καὶ ἄμαχον τὸ σόν, ἅγιε, ἅγιον ὄνομα ἐπάδομεν... Per il composto προσεπάδω (cf. LSJ, s.v.; LAMPE, s.v.) si veda anche Io. Maurop., *Canon V in s. Nicol.*, *od.* V *trop.* 4° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 278r): Δαίμοσι ἀλάστορσι προσεπαδόμενον τὸ ὄνομά σου πληγὴ βαρεῖα καὶ μᾶστιξ ἐλαύνουσα καὶ ἄστεκτον δέος γνωρίζεται, Νικόλαε.



[170-176]. <...>οτέρους καὶ χρυσοῦ καθαρωτέρους εὐροίζου... εὐρὸν ὑμᾶς, ἐν ὑμῖν κατεσκήνωσε καὶ ἐπλησε <...>ίτων καὶ λάμψεων: per le immagini contenute nel tropario e in appoggio alle possibili integrazioni proposte nell'apparato critico si può rinviare a Io. Maurop., *Canon VI in s. Io. Chrys.*, od. IV trop. 4° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 34), inc. Χρυσοῦ εὐροίζου καθαρώτερος ὁ σὸς δέδεικται νοῦς...; id., *Canon II in s. Nicol.*, od. V trop. 4° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 269v), inc. Ὑπὲρ χρυσόν, ὑπὲρ σάπφειρον λίθον τῇ διαυγείᾳ ἔλαμψας τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, ἔχων καρδίαν λευκοτέραν χιόνος καὶ ἡλίου καθαρωτέραν ψυχὴν...

[172-173]. τὸ <...>: il soggetto, all'interno della lacuna, doveva essere la divinità, forse nella persona dello Spirito Santo (cf. anche al *colon* 202 l'analogia espressione εὐρὸν ὑμᾶς τὸ πνεῦμα). A favore di una simile integrazione depongono, in effetti, anche gli unici segni dell'ultima parola del *colon* 173 ancora visibili nel codice dopo la mutilazione subita, interpretabili come la lineetta (τιμή) sovrapposta a un *nomen sacrum*, saldata a uno spirito circonflesso (◡), che ben si spiegherebbero sulla forma πν(εῦμ)α.

[184-185]. Ῥαγῆναι τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας καὶ Χριστῷ δι' ἀρετῆς κολληθῆναι: cf. Io. Maurop., *Canon VI in s. Nicolaum*, od. V trop. 1° (PG 96, col. 1385B; cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 280v): Ῥαγῆναι κόσμου καὶ προσκολληθῆναι τῷ... δεσπότῃ... πολλοὺς ἐπεισας.

[187-188]. παρθένε ἡ τὸ τῆς ἐχθρας μεσότοιχον ρήξασα: cf. Io. Maurop., *Canon VI in D.N. Iesum Christum* (= C12 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 178-179 (FOLLIERI, *Otto canonī*, p. 144): ...Χριστέ, ὁ καθελὼν | τῆς ἐχθρας μεσότοιχον τῆς πρὶν...; id., *Canon VII in D.N. Iesum Christum* (= C15 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 59-62 (*ibid.*, p. 154), inc. Ἐκ θεμελίων διὰ σοῦ | ἀνατραπὲν καθηρέθη | τὸ τῆς ἐχθρας καὶ τῆς παλαιᾶς | κατάρας, ἀγνή, μέγα μεσότοιχον...; id., *Canon IV in s. Io. Chrys.*, od. IX theot. (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 27), inc. Σὺ τὸ παλαιὸν τῆς ἐχθρας μεσότοιχον καὶ τὸν φραγμὸν τῆς ἀρᾶς, δέσποινα, κατέστρεψας...; id., *Canon V in s. Nicol.*, od. III theot. (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 277v): Ἐρράγη τὸ τῆς ἀρᾶς μεσότοιχον, δέσποινα, διὰ σοῦ, καὶ λέλυται ὁ ἐχθρας φραγμός...

[199-201]. Νουνεχεῖς καὶ φρονίμους καὶ πιστοὺς οἰκονόμους τῶν τοῦ Χριστοῦ δωρεῶν: cf. Io. Maurop., *Canon V in s. Nicol.*, od. IX trop. 5° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 279r): Νουνεχῆς καὶ φρόνιμος οἰκονόμος τῆς ἀπὸ θεοῦ δοθείσης σοι, σοφέ, χάριτος ὀφθεῖς...



[215-220]. Μασθοὶ ὤφθητε δύο ἀγαθοὶ ὑπὲρ οἶνον, ὡς Σολομῶντι δοκεῖ, ἀρδεύοντες ἀφθόνως Χριστοῦ τὴν ἐκκλησίαν ἱαμάτων τῷ γάλακτι: l'immagine dei seni materni che elargiscono latte salutare in relazione alle miracolose guarigioni operate dai ss. Cosma e Damiano torna più volte nel loro *dossier* innografico, come indicato *supra*, p. 113 e n. 35. Si noterà qui, tuttavia, ancora una volta la sapiente *variatio* d'un tema ormai tradizionale compiuta dal Mauropode, grazie all'innesto in esso d'un richiamo scritturale che introduce nell'inno un'inconsueta nota di sensualità, ovvero la menzione dei «seni soavi più del vino» della Sposa del Cantico dei Cantici (Cant. 1,2. 4, secondo l'interpretazione della versione dei Settanta; ma per l'*Hebraica veritas* – «carezze», e non «seni» – cf. ad es. G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, p. 152 n. 7).

[226-227]. ἀμήτωρ γὰρ ὑπάρχων ἀπάτωρ καθωράθη: cf. Io. Maurop., *Canon VI in s. Nicolaum*, od. V theot. (PG 96, col. 1385C; sed cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 280v): ...ὁ ἀμήτωρ πατρόθεν ἀπάτωρ ἐκ σοῦ; id., *Canon in s. Georgium*, od. VI theot. (PG 96, col. 1395C), *inc.* Ἀπάτορα τὸν ἀμήτορα τίκεις...

[240-248]. Ἄρμα τέτρωρον πῆξαντες τὰς γενικὰς ἀρετὰς... ἔστητε πρὸς νύσσαν οὐρανῶν πεφθακότες: all'interno dell'innografia per Cosma e Damiano il tema del carro spirituale (cf. *supra*, p. 111 al punto c), certo non raro, si ritrova ad esempio in un canone anonimo per il 1° novembre (cit. *supra*, p. 107 n° 4), ai *cola* 50-51: Ὡ ζευγος ἅγιον, ἄρμα τοῦ Λόγου καὶ Χριστοῦ... (AHG III, p. 31). Giovanni Mauropode, peraltro, fa ampio uso della metafora/similitudine, sviluppata in complesse elaborazioni, in numerosi canoni destinati a differenti commemorazioni: cf. Io. Maurop., *Canon I in s. Basilium*, od. VII trop. 1° (PG 96, col. 1376A): ...πετρόεντι δὲ ἀρετῶν ὀχήματι ἐπιδιφρεύων, Βασίλειε, καὶ πρὸς νύσσαν οὐράνιον ἐλαύνων; id., *Canon VI in s. Nicolaum*, od. V trop. 3° (PG 96, col. 1385B; sed cf. etiam *Pal. gr.* 138, f. 280v): Τέτρωρον [Τετράορον *perperam* ed.] ἄρμα, ὄχημα πυρφόρον ἀρετῶν τὴν τετράδα πηξάμενος ἀνῆλθες εἰς τὸν οὐρανόν...; *ibid.*, od. VIII trop. 3° (PG 96, col. 1388D): ...τῶν ἀρετῶν τεθρίππῳ ἐπιδιφρεύων...; id., *Canon I in s. Ioseph Hymnogr.*, *cola* 164-165 (TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 252), *inc.* Τὴν τετράδα συζεύξας τῶν γενικῶν ἀρετῶν | σεαυτὸν συνηρμόσω ὄχημα τέτρωρον...; id., *Canon II in s. Ioseph Hymnogr.*, *cola* 65-69 (*ibid.*, p. 259): ...ἀρετῶν τὴν τετράδα | ὑποζεύξας ἑαυτῷ | ὡς νέον ἄρμα τέθριππον, | πρὸς οὐρανῶν δὲ νύσσαν | φθάσας τὸν δρόμον κατέπαυσας; id., *Canon I in s. Io. Chrys.*, od. IV trop. 3° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-



52, prec. p. 8), *inc.* Τέτρωρον ὡς ἄρμα καὶ χρυσάντυγον ὄχημα τὰς ἀρετὰς τὰς γενικὰς πασῶν τὰς περιεκτικὰς σαυτῷ πήξας, πάγχρυσε, ὠφθης τρανῶς ἄρματηλάτης αἰθέριος, οὐρανοδρόμος πυρίπνους ἡνίοχος, e od. IX trop. 3° (*ibid.*, p. 11), *inc.* Ἄρμα τοῦ θεοῦ γενόμενος... ὑπ' ἐκείνου τε ἡνιοχούμενος, οὐράνιον πρὸς νύσσαν φθάσας ἐκεῖ τοῦ δρόμου πέπαυσαι; id., *Canon V in s. Io. Chrys.*, od. I trop. 1° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 27), *inc.* Τέθριππον, χρυσιλόγε, ταῖς γενικαῖς ἀρεταῖς σεαυτῷ συνεπήξω ἀεροπόρον ὄχημα, ἐφ' ᾧ ἐπιβέβηκας καὶ πρὸς νύσσαν ἐφθασας τὴν οὐράνιον ἀγαλλόμενος.

[245]. προσεπεστήσατε: il composto προσεφίστημι non è registrato nei principali lessici della greco classica e bizantina.

[249-257]. Χρυσαῖς πτέρυξι χρώμενοι περιστερᾶς νοητῆς ἀρετῶν χρυσίῳ κεχρυσωμέναις... ἐπετάσθητε πρὸς τὰς καταπαύσεις τὰς τοῦ παραδείσου καὶ τὰς οὐρανίους φωτοειδεῖς ἐπαύλεις: cf. Io Maurop., *Canon VIII in B. Mariam V.* (= M8 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 313-315 (EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, p. 143): ...κεχρυσωμέναις πτέρυξι δὲ τῶν ἀρετῶν | ταύτην (*scil.* τὴν ψυχὴν) πρὸς ἀπαθείας τὸ θεῖον | ὕψος ἀνύψωσον; id., *Canon in s. Blasium*, od. IV trop. 1° (PG 96, col. 1376A): ...χρυσαῖς πτέρυξι ἱπτάμενος...; id., *Canon II in s. Ioseph Hymnogr.*, cola 251-257 (TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, pp. 266-267): Σὺ πτέρυγας ἔλαβες | κεχρυσωμένας περιστερᾶς νοητῆς, | ἐκπετάσας εἰς ὕψος... τῇ θεωρίᾳ κατέπαυσας ὕστερον... εἰς καταπαύσεις καλὰς; id., *Canon II in s. Io. Chrys.*, od. V trop. 3° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 14; ma cf. i *corrigenda* segnalati in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/12 [agosto 1937], p. 48), *inc.* Περιστερᾶς περιηργυρωμένας πτέρυγας ἔχων καὶ κεχρυσωμένας [an κεχρυσωμένα?] χλωρῷ χρυσίῳ τῆς ἐγκρατείας σὺ μετάφρενα, πάτερ, ἐπετάσθης πρὸς νοητὰς καλίας καὶ πρὸς οὐρανίους ἐπαύλεις κατέπαυσας; id., *Canon VIII in s. Io. Chrys.*, od. IV trop. 7° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 46), *inc.* Χρυσολαμπῆς περιστερὰ ἐχρημάτισας... ἥς τὰ μετάφρενα ἀρετῶν τῷ χλωρῷ χρυσίῳ κεχρύσσονται, αἱ δὲ πτέρυγες περιηργυρωμέναι καθαρότητι βίου...; id., *Canon V in s. Nicol.*, od. I trop. 1° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 277r): Πτέρυγας κεκτημένος περιστερᾶς νοητῆς περιηργυρωμένας τῶν ἀρετῶν λευκότητι, πρὸς ὕψος ἐπέτασας ἀπαθείας καὶ πρὸς ἐπουρανίους κατέπαυσας καλίας.

[258-260]. Οἱ ὠραῖοι καὶ ἄσπιλοι μόσχοι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ, τὸ ὠραῖον ζεῦγος: per il paragone fra gli Anargiri e una coppia di animali



da giogo (ζεῦγος) cf. ad es. il canone di Giuseppe per il 1° novembre (cit. *supra*, p. 107 n° 3), *cola* 218-219: Ὡραῖον ὡς ζεῦγος τῷ ἀρότρῳ τοῦ σταυροῦ... (AHG III, p. 10).

[262-266]. τὸν ὥραῖον κάλλει μόσχον ὃν ἔτεκεν ἀπειρόζυγος δάμαλις ὥραία, τῶν πολλῶν κακῶν μου τὸν ζυγὸν συντρίψαι καὶ σῶσαι τὴν ψυχὴν μου: cf. Io. Maurop., *Canon VI in s. Io. Mariam V.* (= *M6* apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *cola* 224-229 (EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, p. 134): ...ἡ ἀπειρόζυγος | (...) ἡ ἀλοχεύτως | μόσχον σιτευτὸν κυήσασα | δάμαλις ὥραία, | ἐλάφρυνον, ἄρον ἐκ τῆς ψυχῆς μου | τὸν βαρὺν κλοιὸν καὶ ζυγὸν τῆς ἀμαρτίας.

[272-273]. δέξαι μου, δέσποινα, τὴν ὀλίγην λιβάδα τῶν δακρύων: cf. Io. Maurop., *Canon IX in s. Io. Bapt.*, *od. I trop. 5°* (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, *prec.* p. 46), *inc.* Δακρύων ἀπείρων ἐπιρροὴν παράσχου μοι, μάκαρ, προσδεξάμενος τὴν ἐμὴν ὀλίγην λιβάδα τῶν δακρύων...

[278-281]. ὡς θαυμαστὸς γὰρ ἐστὶν ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ὁ κύριος καὶ τὰ θελήματα αὐτοῦ αὐτοῖς ἐθαυμάστωσε: lo stesso riferimento scritturale (Ps. 15,3) è nel *prokeimenon* che introduce l'*Apostolos* nella festa degli Anargiri del 1° luglio (MR VI, p. 13): Τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσεν ὁ κύριος πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς; cf. anche il canone di Giuseppe per il 1° luglio (cit. *supra*, p. 108 n° 11), *cola* 53-58: Τοὺς ἁγίους ἐθαυμάστωσας ἀναργύρους | ἐπὶ τῆς γῆς, φιλάνθρωπε· | τούτων ἰκεσίαις | ἐν ἡμῖν θαυμάστωσον, | Χριστέ, τὰ ἐλέη σου | καὶ τοὺς οἰκτιρμούς, ὑπεράγαθε (AHG XI, p. 34).

[287-291]. ἀδελφικὴ ξυνωρίς ἡ τῆς ψυχῆς τῷ τριμερεῖ τριάδα τὴν ἄκτιστον ξενισαμένη πιστῶς, τῆς ὑλώδους με δυάδος † ἀνάψατε †: per analoghi giochi d'opposizione fra il numero due, legato alla coppia degli Anargiri, e il numero tre, riferito alla Trinità e alla tripartizione dell'anima, oltre a quanto osservato *supra*, p. 112 (al punto h), si può rinviare a Io. Maurop., *Canon II in s. Io. Bapt.*, *od. I trop. 3°* (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, *prec.* p. 12), *inc.* Ὑπερβὰς δυάδος ὑλικῆς μικτὴν παχυμέρειαν, τὴν ψυχικὴν τε λεπτύνας τριμέρειαν, Τριάδα τὴν ἄκτιστον ἐν αὐλοῖς καὶ ὑλικοῖς εἶδες ὁμμασι...; id., *Canon VI in s. Io. Bapt.*, *od. VIII trop. 2°* (*ibid.*, p. 35), *inc.* Ὑπερβὰς τὴν τῶν ὄντων δυάδα, Πρόδρομε, τῆς ἁγίας Τριάδος αὐτόπτης γέγονας...; id., *Canon IX in s. Io. Bapt.*, *od. VII trop. 2°* (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/10 [giugno 1937], pp. 7-52, *prec.* p. 49), *inc.* Ὑπερβὰς διανοίας τὴν ὑλώδη δυάδα τῶν ὁρωμένων, σοφέ, τὸν ἕνα τῆς τριάδος ἐβά-



πτισας...; id., *Canon VIII in B. Mariam V.* (= M8 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 122-130 (EUSTRATIADIS, Θεοτ., p. 141): Παραδόξως θεὸν Ἰησοῦν | ἓνα τῆς ἁγίας τριάδος, | παρθένε, τετοκυῖα, | ἐλευθέρωσον ὑλικῆς ἐκ δυάδος με | καὶ τὸν νοῦν μου ἀνάδειξον | οἶκον τῆς τριάδος | ὥς ἂν τριάς τριάδα | τὴν τριμέρειαν τῆς ψυχῆς | ἡ θεία φρουρήσειεν.

[288]. τῆς ψυχῆς τῷ τριμερεῖ: la dottrina della tripartizione dell'anima, eredità della speculazione platonica (cf. ad es. A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969; cf. anche S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992 [Sussidi patristici, 6], pp. 37, 45, 94, 134), resta basilare nel dibattito teologico e filosofico d'età bizantina (cf. L. PETIT, art. «Âme, V: Âme. Doctrine des Grecs», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I/1, Paris 1909, coll. 1006-1016).

[291]. ἀνάψατε: il verbo trādito dal codice sembra inadeguato al contesto sia dal punto di vista sintattico che del significato: probabilmente tale forma ha scalzato nella tradizione un altro verbo, all'imperativo o ottativo, indicante separazione/allontanamento, simile per senso e funzione ad ἐλευθερώω dell'ultimo dei luoghi citati *supra*, nel comm. ai cola 287-291. A puro titolo di esemplificazione si può pensare a forme quali ἀνίετε / ἀνείητε, o, al singolare, ἀνάλυσον, ἀπάλλαξον.

[296]. θερμῶν ἰδρώτων προχοαῖς: il sudore speso dagli Anargiri si dovrà semplicemente intendere come lo zelo profuso in vita nel servire e curare i malati, piuttosto che come un'allusione al martirio subito con riferimento alla leggenda «romana» o alla passione «araba».

[300-301]. Νόσοι με τρύχουσι σφοδραὶ καὶ βαρεῖαι ἀλγηδόνες πιέζουσι: cf. Io. Maurop., *Canon X in s. Io. Bapt.*, od. IX trop. 4° (SPYRIDON Lavnriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/11 [luglio 1937], pp. 39-44, prec. p. 43), inc. Νόσοι με τρύχουσι σφοδραὶ καὶ συνέχουσίν με πόνοι βαρύτατοι...

[302-306]. καὶ νῦν ἐκλείπουσιν ἐν ματαιότητι καὶ ὀδύνη πολλῇ αἰ πονηραὶ μου καὶ μικραὶ ἡμέραι, τὰ ἔτη δὲ ἐν στεναγμοῖς ψαλμικῶς: cf. Io. Maurop., *Canon VIII in B. Mariam V.* (= M8 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), cola 16-19 (EUSTRATIADIS, Θεοτ., p. 139): Ὁ χρόνος μου ἅπας ἐν ὀδύναις | καὶ ἐν στεναγμοῖς πᾶσαι παρήλθον | αἱ ἡμέραι μου αἱ πονηραὶ καὶ πλήρεις | ἀνομιῶν ἀμυθῆτων...

[307]. ἐπισκέψασθε μέ: così come si presenta nel codice (ἐπισκέψασθέ μοι), l'ultima parte del *colon* registra rispetto all'irmo l'aggiunta di una sillaba finale, ma atona anziché tonica, come invece sarebbe con-



sentito dalla legge sull'alternanza di esiti di *colon* «dattilici» e «coriambici» (- x x / - x x -: cf. *supra*, p. 104 n. 10). Inoltre, diversamente dal *colon* 127 di questo stesso canone, qui ἐπισκέπτομαι reggerebbe non l'accusativo, come di norma, (cf. LAMPE, s.v.; LSJ, s.v.), ma un dativo. Nella necessità di intervenire sul testo trådito, piuttosto che sopprimere μοι, lasciando così sottinteso l'oggetto del verbo, o modificarlo in ἐμὲ (ἐπισκέψασθ' ἐμὲ), introducendo un'elisione finale nel verbo che non rientra nelle consuetudini degli innografi, compreso il Mauropode, ho preferito correggere il pronome nell'accusativo μέ. Si noterà che, contrariamente alle norme ortografiche vigenti, per rispetto della citata legge metrica relativa agli esiti di *colon* in innografia ho dovuto scrivere il pronome in una forma accentata anziché enclitica che trova una conferma, fra l'altro, in un analoga soluzione proposta in esito di *colon* per un canone cristologico del Mauropode, cf. Io. Maurop., *Canon VIII in D.N. Iesum Christum* (= C 17 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *colon* 115 (cf. FOLLIERI, *Otto canonì*, p. 172, in apparato: «ἐλέησόν με VS [scil. codices], quamvis metri causa ἐλέησον μέ legendum sit»).

[308-310]. Νάουσιν θείας ἐκ πηγῆς ὥσπερ νάματα ιάματα, θαύματα ὑμῶν τὰ λείψανα: cf. Io. Maurop., *Canon X in s. Io. Bapt.*, od. IX trop. 5° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/11 [luglio 1937], pp. 39-44, prec. p. 44), *inc.* Νάουσιν πέτραν καὶ πηγὴν ἀναβλύζουσιν ὡς νάματα θαύματα... Si veda anche *supra*, comm. ai *cola* 300-301, con il luogo ivi citato dal medesimo canone: è evidente la coincidenza tematica e d'*incipit* fra i tropari quarto e quinto dell'ode IX del nostro canone per gli Anargiri e i tropari quarto e quinto dell'ode IX (basata sullo stesso irmo Ἐφριξε πᾶσα ἀκοή...) del canone decimo per s. Giovanni Battista; non mi sembra, tuttavia, che ci siano elementi per stabilire quale delle due composizioni del Mauropode sia anteriore all'altra.

[313]. ὑποσυχόμενον: cf. Io. Maurop., *Canon VII in B. Mariam V.* (= M7 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *colon* 297 (EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, p. 139), *inc.* Νῦν ὑποσυχὸν τὸ πῦρ με...; id., *Canon IX in B. Mariam V.* (= M9 apud FOLLIERI, *Living Heirmologion*), *colon* 77 (EUSTRATIADIS, *Θεοτ.*, p. 145): ...πῦρ ὑποσυχόν με...

[316-323]. Ἡρέμα ρέοντες ὁμοῦ διειδεῖς, μελισταγεῖς, χαριτόβρυτοι ποταμοὶ δείκνυσθε... τὴν οἰκουμένην κυκλικῶς ἐμπεριερχόμενοι καὶ ιαμάτων ῥοαῖς τοὺς ψυγέοντας ὑπὸ νόσων ἀρδεύοντες: cf. Io. Maurop., *Canon II in s. Ioseph Hymnogr.*, *colon* 270 (TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 267): ...τὸ μελισταγὲς καὶ χαριτόβρυτον στόμα...; id., *Canon IV in s. Io. Chrys.*, od. VIII trop. 1° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo



1937], pp. 7-52, prec. p. 26), *inc.* Νέκταρος πηγὴ διειδεστάτη, χρυσοῦς κρατὴρ ἀμβροσίας χαριτόβρυτος δέδεικται τὸ στόμα σου, νάματα γλυκάζοντα, μελισταγὴ καὶ πότιμα βλύζον...; *id.*, *Canon VIII in s. Io. Chrys.*, *od.* I trop. 4° (SPYRIDON Lavriotis, in *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 1/7 [marzo 1937], pp. 7-52, prec. p. 44), *inc.* Ῥεῖθρον γλυκὺ καὶ διειδὲς καὶ πότιμον βλύζει ἡ γλῶσσά σου, μελισταγὲς νᾶμα, πόμα χαριτόβρυτον πᾶσι κερνᾷ τὸ στόμα σου... e *od.* III trop. 3° (*ibid.*, p. 45), *inc.* Ὡς πηγὴ ζωηφόρος, ὡς ποταμὸς ἔμψυχος, ὡς ὑπερχειλὴς καὶ πλημμυρῶν χειμάρρους χάριτος ρεῖθροις τῶν λόγων σου ψυχῶν ἀρούρας παινεις, κυκλικῶς τὴν σύμπασαν περριερχόμενος; *id.*, *Canon IV in s. Nicol.*, *od.* IV trop. 2° (canone inedito: *Pal. gr.* 138, f. 275r), *inc.* Ῥεῖθρφ θεῖφ πλημμυροῦντι, πελαγίζοντι ρεύματι δωρεῶν αὐλῶν πᾶσαν κυκλικῶς περιέρχη τὴν γῆν ὡς ποταμὸς... Il confronto con gli ultimi due passi citati, inoltre, mi sembra giustificare la correzione ἐμπεριερχόμενοι apportata al verbo del *colon* 321 rispetto alla forma ἐμπεριεχόμενοι attestata dal codice.

[327]. ἀρωματίζον Χριστοῦ παλάτιον: cf. Io. Maurop., *Canon II in s. Ioseph Hymnogr.*, *colon* 220 (TOMADAKIS, *Ἰωσήφ*, p. 265): ...ἀρωματίζον τοῦ Λόγου παλάτιον...

Biblioteca Apostolica Vaticana

Francesco D'Aiuto







## TRA CATANIA E PATERNÒ: TESTIMONIANZE GRECHE DELL'ETÀ NORMANNO-SVEVA

### I

Poche sono le testimonianze greche dell'età normanno-sveva provenienti dalla Sicilia centro-meridionale. Il 90% circa degli atti pubblici e privati in lingua greca di quel periodo è stato redatto e rogato nelle due città principali del regno, ove si concentravano le forze politiche ed economiche dell'isola, la *μεγαλόπολις* Messina e la capitale Palermo<sup>(1)</sup>. Sorprende in particolare il numero esiguo di documenti greci scritti allora nelle antiche città ellenofone della costa orientale Siracusa e Catania, in epoca bizantina importanti centri della vita politica, religiosa e culturale. In questa sede tratterò innanzi tutto di Catania, che aveva una lunga ed intensa tradizione di rapporti con Bisanzio, rapporti che nelle nostre fonti emergono prevalentemente sul piano ecclesiastico: tra il 785 e il 787 il vescovo Teodoro e il suo diacono Epifanio, rappresentante dell'arcivescovo di Sardegna, erano stati particolarmente attivi durante la preparazione e nelle discussioni del II concilio di Nicea, e l'arcivescovo Eutimio fu uno dei pochi prelati siciliani presenti all'VIII concilio ecumenico dell'869-870<sup>(2)</sup>. Dopo la caduta di Siracusa nell'878 l'arcidiocesi di Catania fu elevata a metropoli senza suffraganei, e da quel momento viene elencata nelle *Notitiae episcopatum* della chiesa bizantina<sup>(3)</sup> più spesso che l'antica metropoli di Siracusa. Si conoscono sigilli dei metro-

---

(1) V. VON FALKENHAUSEN, *La presenza dei Greci nella Sicilia normanna. L'apporto della documentazione archivistica in lingua greca*, in *Atti del I Convegno internazionale di Archeologia della Sicilia bizantina* (Corleone, 30 luglio - 2 agosto, 1998), Palermo 2002, in corso di stampa.

(2) *Italia Pontificia*, X, a cura di D. GIRGENSOHN, Turici 1975, pp. 283 s.; C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, in *Studi medievali*, ser. III, 8, 1 (1967) p. 153.

(3) J. DARROUZÈS, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, pp. 272<sup>47</sup>, 286<sup>653</sup>, 292<sup>47</sup>, 305<sup>527</sup>, 331<sup>633</sup>, 343<sup>46</sup>, 349<sup>44</sup>, 365<sup>665</sup>, 375<sup>51</sup>, 381<sup>44</sup>, 388<sup>44</sup>, 397<sup>57</sup>, 407<sup>57</sup>, 413<sup>59</sup>.



politi di Catania, Costantino ed Antonio<sup>(4)</sup>, e ancora nel 997, più di cento anni dopo la conquista definitiva dell'isola ad opera degli Arabi, il metropolita di Catania Leone partecipò ad un sinodo costantinopolitano<sup>(5)</sup>. Non si sa se egli vi si trovasse in missione, forse coinvolto nei grandi schemi della politica ecclesiastica mediterranea di Oreste, patriarca di Gerusalemme<sup>(6)</sup>, o in quanto vescovo titolare, con la residenza ormai permanente nella capitale dell'Impero. In ogni caso, la mera esistenza di un metropolita alla fine del primo millennio fa pensare che allora vi fosse ancora un numero ragguardevole di cristiani a Catania e nel suo *Hinterland*. Anche sul piano della santità Catania si presentava bene nel calendario bizantino: a prescindere dai noti martiri Agata ed Euplo, si ricordino Berillo, il protovescovo, discepolo di s. Pietro<sup>(7)</sup>, ed innanzi tutto il vescovo e taumaturgo Leone (forse quello vissuto a cavallo tra il VI e il VII secolo) il cui culto era diffuso in tutto l'impero bizantino, ove la sua *Vita* romanzata circolava in varie redazioni<sup>(8)</sup>. Secondo Nilo Doxapatres, il teologo e canonista bizantino che negli anni Quaranta del XII secolo si trovò a Palermo al servizio di Ruggero II, Catania avrebbe dovuto la sua promozione a metropoli proprio alla grande fama di

---

(4) I. B. DE GROSSIS, *Catanense decachordum sive Novissima sacrae Catan. ecclesiae notitia*, I, Catanae 1642, p. 91; V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, V, 1 A, Paris 1963, pp. 702-704.

(5) PG 119, col. 742; V. VON FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p. 161.

(6) A. JACOB, *La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec (Messanensis gr. 177)*, in *Helikon* 22-27 (1982-1987), pp. 114-125; F. BURGARELLA, *Chiese d'Oriente e d'Occidente alla vigilia dell'anno Mille*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, a cura di G. ARNALDI e G. CAVALLO (Tavola rotonda del XVIII congresso del CISH - Montréal, 29 agosto 1995), Roma 1997 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 40), pp. 201-211.

(7) *Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris Ioseph Schirò consilio et ductu edita*, VII, *Canones Martii*, a cura di E. TOMADAKIS, Roma 1971, pp. 229-240, 392 s.

(8) A. ACCONCIA LONGO, *La Vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n. s. 26 (1989), pp. 3-98; D. RAFFIN, *La vita metrica anonima su Leone di Catania*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 16 (1962) pp. 33-48; F. FERLAUTO, *Un encomio inedito di san Leone vescovo di Catania (BHG 981 d)*, in *Byzantino-Sicula III. Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo 2000 (Istituto siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni 14), pp. 97-121.



s. Leone<sup>(9)</sup>. Le reliquie di s. Agata sarebbero state portate a Costantinopoli dal generale bizantino Giorgio Maniace durante la campagna siciliana del 1040/1041<sup>(10)</sup>, secondo altri invece già precedentemente sotto l'impero di Basilio II e Costantino VIII<sup>(11)</sup>.

Dopo la conquista normanna Ruggero I istituì a Catania un grande monastero benedettino dedicato a s. Agata, inviandovi come primo abate *Ansgerius*, un bretone, già priore dell'abbazia di S. Eufemia in Calabria, fondata da Roberto il Guiscardo intorno al 1062. I primi monaci di S. Eufemia e il loro abate, Roberto di Grandmesnil, erano venuti nell'Italia meridionale dall'abbazia di S. Evroul in Normandia<sup>(12)</sup>, e sembra che almeno la prima generazione dei monaci catanesi avesse le stesse origini, mediate forse per alcuni di loro da una lunga permanenza nella Calabria ellenofona, donde avevano portato in Sicilia un bagaglio culturale arricchito dalla locale civiltà greca. Nel commento alla sua edizione della traduzione latina della *Vita* del santo monaco Elia lo Speleota, vissuto durante il X secolo a Melicuccà ed ivi venerato, Maria Vittoria Strazzeri ha messo in evidenza somiglianze stilistiche tra la traduzione del *Bios* del santo italo-greco, il cui monastero in età normanna diventò una dipendenza di S. Eufemia, e la cronaca del monaco Gaufrido Malaterra, il quale da S. Evroul si era trasferito appunto a S. Eufemia e successivamente a Catania<sup>(13)</sup>. La sua osservazione potrebbe essere rafforzata dalla menzione nel *Martyrologium ecclesiae Cathanensis*, un calendario liturgico del periodo normanno ancora inedito, della festa s. *Eliae abbatis* (11 settembre)<sup>(14)</sup>. Essendo l'abate Elia l'unico santo calabro-greco medioevale la cui festa è citata nel calendario catanese, ove sono elencati molti santi francesi venerati nella patria Normandia, mi sembra

---

<sup>(9)</sup> DARROUZÈS, *Notitiae episcopatum* cit., p. 375: ἡ Κατάνη ἐπισκοπὴ οὖσα τῆς Συρακούσης, τιμηθεῖσα δὲ μητρόπολις διὰ τὸν ἅγιον Λέοντα.

<sup>(10)</sup> *Epistola Mauritii Catanensis episcopi de translatione divae virginis Agathae Byzantio Catanam*, in: O. CAIETANUS, *Vitae sanctorum Siculorum*, I, Panormi 1657, p. 54; ORDERICUS VITALIS, *Historia ecclesiastica*, V, in *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. M. CHIBNALL, III, Oxford 1972, p. 86.

<sup>(11)</sup> *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta aa. 46-1280 d. C.*, a cura di E. PASTORELLO (Ris XII, 1<sup>a</sup>), Bologna 1942, X, 3, p. 280.

<sup>(12)</sup> *Italia Pontificia*, X, cit., pp. 31 s.

<sup>(13)</sup> M. V. STRAZZERI, *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: la Vita latina di S. Elia lo Speleota*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 59 (1992), pp. 8-10, 25, 37-41.

<sup>(14)</sup> Cod. Vat. Barb. Lat. 3217, fol. 221v.



abbastanza probabile che il suo culto sia stato importato direttamente da S. Eufemia.

Nel 1092 Urbano II trasformò il monastero in sede vescovile, di cui l'abate *Ansgerius* divenne il primo titolare<sup>(15)</sup>. Contemporaneamente, per un decreto del conte Ruggero, il nuovo vescovo diventò signore della città<sup>(16)</sup>. È probabile che i Normanni avessero trovato anche a Catania, come è attestato per Palermo<sup>(17)</sup>, un vescovo locale greco che, dopo un breve periodo di accettazione ed accoglienza da parte dei conquistatori, presumibilmente al momento della creazione del vescovado latino, fosse stato pensionato, provvisto di un confortevole vitalizio, e onorevolmente relegato in un monastero. Almeno così vorrei interpretare la figura di quel Ἰάκωβος ἐπίσκοπος il quale nel suo testamento del 1103, un bel documento (χαρτίον) in lingua greca, una volta munito di un sigillo di piombo (ora perduto), lasciò il monastero di S. Giovanni in Fiumefreddo, concessogli da Ruggero I, ad *Ansgerius*, abate e vescovo latino di Catania<sup>(18)</sup>. Dal momento che il monastero di S. Giovanni di Fiumefreddo si trovava nel territorio di Taormina, è stata avanzata anche l'ipotesi che *Iakobos* fosse vescovo di questa città, che perse il suo antico *status* vescovile con la riorganizzazione ecclesiastica della Sicilia, dopo la conquista normanna<sup>(19)</sup>.

Comunque sia, il testamento del vescovo *Iakobos* scritto dal notaio Leone Britzianites – proveniente forse dalla fiumara Brica a sud di Messina? – è probabilmente stato rogato a Catania, poiché sottoscritto da tre eminenti catanesi, Licasto, prete τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κατάνης, Ni-

<sup>(15)</sup> *Italia pontificia*, X, cit., pp. 284, 290.

<sup>(16)</sup> N. KAMP, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. I.: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs, 1194-1266, 3. Sizilien*, München 1975 (Münstersche Mittelalterschriften, 10/I, 3) p. 1203. Sull'autenticità dei diplomi ruggeriani relativi alla fondazione dei vescovadi siciliani, H. ENZENSBERGER, *Fondazione o 'rifondazione'? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a cura di G. ZITO, Torino 1995, pp. 25-32, 36-41, ha espresso dubbi ben fondati.

<sup>(17)</sup> Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti ducis fratris eius*, a cura di E. PONTIERI (RIS<sup>2</sup>, 5, 1), Bologna 1925-1928, II, c. 45, p. 53.

<sup>(18)</sup> S. CUSA, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*, I, 2, Palermo 1882, pp. 552-554; L.-R. MÉNAGER, *Notes critiques sur quelques diplômes normands de l'Archivio capitolare di Catania*, in *Bullettino dell'Archivio paleografico italiano*, n. s. 2-3 (1956-1957), pp. 167-169, tav. II.

<sup>(19)</sup> Ultimamente: ENZENSBERGER, *Fondazione o 'rifondazione'? cit.*, p. 33.



cola κάιτης Κατάνης<sup>(20)</sup> e Guglielmo βεσκόμης πόλεως Κατάνης. Il nome del prete Licasto, che sottoscrisse il documento in greco di propria mano, era abbastanza diffuso nella Calabria greca<sup>(21)</sup>; perciò la μεγάλη ἐκκλησία Κατάνης, ove prestava servizio, doveva essere stata la chiesa principale di rito greco (l'ex-chiesa vescovile?) e non può essere identificata con la cattedrale latina di Catania. Il qā'id Nicola e il *vicecomes* Guglielmo saranno stati funzionari di origine rispettivamente arabo-cristiana e normanna. Tra gli altri testimoni si trovano un certo Guglielmo Tourgoumenes, il greco Scolario, figlio del prete Andrea, e suo genero, Giovanni da Capua, due arabi cristiani di formazione greca, Calociro Chamed e Basilio Sittaseres, e tre notai greci, ovvero Giovanni, nipote del vescovo *Iakobos*, Leone Hagiomenites e Mauro da Tropea<sup>(22)</sup>, questi ultimi ambedue di provenienza calabrese<sup>(23)</sup>, che forse erano arrivati a Catania al seguito dei monaci di S. Eufemia. L'immigrazione dalla Calabria in Sicilia di numerosi notai ellenofoni, che dopo la conquista normanna gestirono per almeno due generazioni l'amministrazione dell'isola, è un fenomeno ormai ben noto e ampiamente studiato<sup>(24)</sup>. L'insieme dei testimoni dell'atto di *Iakobos* mette quindi in evidenza un nutrito ambiente greco nella Catania dell'inizio del XII secolo, costituito da arabi cristiani, greci forse locali e greci sicuramente immigrati dalla Calabria; ma il documento dimostra pure la presenza di Normanni al-

(20) Ménager legge erroneamente Νιέλ.

(21) G. CARACASI, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X-XIV)*, Palermo 1990 (Centro di studi filologici e linguistici siciliani. Lessici siciliani, 6), s. v. Λίκαστος; V. VON FALKENHAUSEN, *Gregor von Burtscheid und das griechische Mönchtum in Kalabrien*, in *Römische Quartalschrift* 93 (1998), p. 226 n. 60.

(22) La sottoscrizione di Mauro è stata letta erroneamente sia dal Cusa (νοτάριος πρωτοπαπας), sia dal Ménager (νοτάριος Τραπάνης).

(23) La località di S. Mena, che non si trova più sulle carte moderne, per il Medioevo è attestata vicina a Sinopoli nella Calabria meridionale: V. VON FALKENHAUSEN, *S. Bartolomeo di Trigona: storia di un monastero greco nella Calabria normanno-sveva*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n. s. 36 (1999), p. 105 n. 71.

(24) S. LUCA, *Il Vaticano greco 1926 e altri codici della Biblioteca dell'Archimandritato di Messina*, in *Schede Medievali* 8 (1985), pp. 53 s. In genere per il contributo culturale degli immigranti calabresi nella Sicilia normanna si vedano *id.*, *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993), pp. 38-43; *id.*, *Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo stile «rossanese»)*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 47 (1993), pp. 167-178, 191-199; VON FALKENHAUSEN, *La presenza dei Greci nella Sicilia normanna* cit.



l'interno dell'amministrazione locale, e con la sottoscrizione di Giovanni di Capua testimonia di un movimento demografico che ha avuto una certa importanza durante la colonizzazione normanna della Sicilia di quel periodo: l'immigrazione campana.

La comunità greca di Catania deve aver mantenuto la sua specifica identità ancora nel 1168, se allora il vescovo Giovanni decretò che degli abitanti *Latini, Graeci, Iudaei et Sarraceni* della città *unusquisque iuxta suam legem iudicetur*, aggiungendo ancora alcuni regolamenti relativi ai contributi che il clero greco doveva versare alla chiesa vescovile<sup>(25)</sup>. Anche dopo il grande terremoto del 1169, che distrusse la cattedrale e gran parte del centro della città, il prete greco Arcadio ricostruì nell'aprile del 1171 la chiesa di S. Stefano, come risulta dalla dedica in lingua greca<sup>(26)</sup>. Tuttavia la componente greca della popolazione catanese non ha lasciato molte tracce nella documentazione locale. Tra i primi miracolati di s. Agata dopo la sua traslazione a Catania nel 1126 vi sono anche due greci, ma non si tratta di indigeni: uno era un monaco proveniente da un importante monastero greco di Troina<sup>(27)</sup>, che insieme con il suo abate, *vir valde venerabilis*, e sei confratelli era venuto a Catania per venerare le reliquie della santa; l'altro, un certo *Spichius*, che stava *in castro, quod Geracium dicitur* (Geraci Siculo, a sud-est di Cefalù), *sub professione monastica in oratorio S. Protomartyris Stephani*<sup>(28)</sup>.

Non si conoscevano finora atti privati rogati a Catania. Certo, dato il ruolo importante del notariato ellenofono nella costituzione e nello sviluppo dello stato normanno e nella produzione degli atti pubblici e privati in Sicilia, le prime concessioni di Ruggero I e dei suoi baroni a favore del nuovo vescovado di Catania sono state scritte in lingua greca<sup>(29)</sup>: la platea greco-araba degli Agareni di Aci del febbraio 1095, sotto-

(25) I. B. DE GROSSIS, *Catana sacra*, Catanae 1654, pp. 88 s. (1168).

(26) A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 222), n. 188, p. 200.

(27) Forse si trattava del monastero di S. Michele di Troina, ricostruito da Ruggero I nel 1092 e affidato al notaio Eugenio (M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Roma 1982<sup>2</sup> [Storia e Letteratura, 18], pp. 90-92; si veda anche *Vita s. Silvestri Trainensis*, in CAIETANUS, *Vitae sanctorum* cit., II, p. 177). Ancora nel XIV secolo in questo monastero viveva una attiva comunità monastica greca: C. BIONDI, *Troina medievale: Filippo de Samona, miles*, in *Archivio storico per la Sicilia Orientale* 87 (1991), n. 14, pp. 60-63.

(28) *Epistola Mauriti* cit., pp. 57 s.

(29) Sulla scarsa attendibilità dei privilegi latini di Ruggero I a favore della



scritta dal protonotario Giovanni da Troina<sup>(30)</sup>, è uno dei pochi privilegi originali del conte Ruggero. È redatto in lingua greca dal notaio Basilio anche il *σιγίλλιον* del signore di Siracusa, Tancredi, nipote di Ruggero I, rilasciato a favore dell'abate Angerio, vescovo di Catania nel 1102, in presenza di dieci vassalli normanni e di alcuni funzionari siciliani, tra cui i già citati catanesi, *vicecomes* Guglielmo e qā'id Nicola<sup>(31)</sup>. In *sermone greco* erano scritti anche i privilegi per la chiesa di Catania del signore di Ragusa, Goffredo, figlio di Ruggero I (prima del 1120), ora perduti<sup>(32)</sup>, mentre si è conservato un *σιγίλλιον* greco di Ruggero II per il vescovo Maurizio del 1125 di dubbia autenticità<sup>(33)</sup>. Infine nel febbraio del 1142 il conte Simone di Policastro e Butera, cugino del re Ruggero, emanò a Piazza Armerina un privilegio greco a favore del vescovo eletto di Catania Yvain<sup>(34)</sup>. Anche se forse gli abati-vescovi del XII secolo non erano in grado di leggere e capire i documenti in lingua greca, dovevano comun-

---

chiesa di Catania si veda ENZENSBERGER, *Fondazione o 'rifondazione'?* cit., pp. 25-32, 38-41.

<sup>(30)</sup> Invece di *πρωτονοτάριος* Cusa legge erroneamente *εὐτελὴς νοτάριος*: CUSA, *I diplommi* cit., pp. 541-549.

<sup>(31)</sup> CUSA, *I diplommi* cit., pp. 549-551.

<sup>(32)</sup> DE GROSSIS, *Catana sacra* cit., pp. 65 s.; ID., *Catanense decachordum* cit., I, p. 77.

<sup>(33)</sup> CUSA, *I diplommi* cit., pp. 554-556; MÉNAGER, *Notes critiques* cit., pp. 169-171.

<sup>(34)</sup> CUSA, *I diplommi* cit., pp. 557 s., invece di *Ἰβέν* ha letto *Ἰωάννης*, e da quel momento figura nell'elenco episcopale di Catania il vescovo eletto Giovanni (1141-1145): N. KAMP, *I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazioni spirituali*, in *Chiesa e società in Sicilia* cit., pp. 68, 82, n. 45. Sebbene anche nelle fonti contemporanee sia stato tramandato regolarmente il nome bretone del vescovo eletto Yvenus (*Blandini monachi Auctarium de miraculis s. Agathae*, V, in: O. CAIETANUS, *Vitae sanctorum Siculorum*, I, Panormi 1657, col. 62) o Ivanus (cod. Vat. Lat. 8201, fol. 50 s.), C. BRÜHL, *Rogerii II. regis diplomata Latina* (Cod. dipl. Regni Siciliae, II, 1), Köln-Wien 1987, App. II, n. 4, p. 268 (giugno 1143), ha tranquillamente emendato il testo in *Iohannes*, mentre DE GROSSIS, *Catana sacra* cit., pp. 82-84, porta il nome corretto di Yvenus. E. PISPISA, *Messina, Catania, in Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle decime giornate normanno-sveve. Bari, 21-24 ottobre 1991*, Bari 1993, p. 184, ne fa invece «uno slavo latinizzato di nome Ivan». Certo, il nome di Yvain, di arturiana memoria, non era molto frequente, ma era decisamente possibile per un monaco originario della Normandia (M.-Th. MORLET, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. I. Les noms issus du germanique continental et les créations gallo-germaniques*, Paris 1971, p. 148). Il nome dell'eletto Giovanni dovrebbe, quindi, essere eliminato dal catalogo dei vescovi di Catania per gli anni Quaranta del XII secolo.



que trovarsi nell'ambito del monastero e della cattedrale di Catania persone che conoscevano e praticavano il greco. Una di queste fu ad esempio Enrico Aristippo, dal 1155 (o prima) arcidiacono di Catania, noto traduttore di Platone, Aristotele, Gregorio Nazianzeno e Diogene Laerzio, dal 1158 al 1160 ambasciatore di Guglielmo I a Costantinopoli, donde portò alcuni codici greci, tra cui l'*Almagesto* di Tolomeo, e nel 1160, dopo la congiura dei nobili e l'assassinio dell'ammiraglio Maio, chiamato dal re a Palermo, *ut vicem et officium interim gereret admirati, preesetque notariis, et cum eo secretius de regni negotiis pertractaret*<sup>(35)</sup>. Non si sa niente della sua provenienza etnica e sociale e ignota è la fonte della sua erudizione classica; certo, Enrico Aristippo non era greco di nascita – la sua padronanza della lingua non era eccelsa –, anzi dobbiamo forse presumere che in quanto arcidiacono della chiesa di Catania egli fosse di origine normanna. Ma, a prescindere dal suo interesse per i testi classici, nella funzione di arcidiacono aveva avuto modo di praticare anche il greco burocratico dell'amministrazione locale e centrale, conoscenza questa decisamente utile per svolgere le mansioni di ammiraglio e per dirigere la *duana regia*<sup>(36)</sup>.

Ma, per tornare a livelli di grecità più modesti, pubblicherò in questa sede un atto di compravendita del 1146 relativo ad una casa a Catania, ancora inedito. Per quanto io sappia, si tratta dell'unico atto notarile greco rogato a Catania finora noto. Sembra che la pergamena stessa proveniente da un ignoto archivio catanese sia ormai perduta, ma il testo, trascritto nel 1763 da Giuseppe Vinci, il protopapa dei Greci di Messina, si è conservato insieme con una traduzione latina dello stesso Vinci nel cod. Qq E 170 della Biblioteca Comunale di Palermo. Il contenuto è assai banale: un calzolaio e sua figlia vendono ad un altro calzolaio una casa a Catania. La maggior parte dei protagonisti dell'atto, i proprietari delle proprietà contigue e i testimoni sono artigiani, i cui nomi fanno pensare ad origini non greche; alcuni sono originari della Campania, come Bernaldo di Salerno, o anche il calzolaio Alferis, un nome abbastanza comune nella Campania medioevale, altri dell'Italia settentrionale, come il rivendugliolo Ansaldo, un nome tipicamente ligure-lom-

---

(35) Ugo Falcando, *La HISTORIA o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie thesaurarium*, a cura di G. B. SIRAGUSA, Roma 1897 (Fonti per la storia d'Italia, 22), p. 44.

(36) E. FRANCESCHINI, *Aristippo, Enrico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IV, Roma 1962, pp. 201-206.



bardo<sup>(37)</sup>. Perfino le denominazioni delle professioni come κουρβωσέρης (*corviserius* = calzolaio), φουρνάρης (*fornarius* = fornaio), πατηνάριος (*patitarius* o *patinarius* = chi fa zoccoli<sup>(38)</sup>), κοντζατούριος (*conciator* = conciapelli), καλδαράριος (*caldararius* = caldaraio o ramaio) e τρίκουλος (*tricululus* = rivendugliolo) sono traslitterati dal latino medioevale in greco. Ovviamente, durante la prima metà del XII secolo i vescovi di Catania, signori della loro città, come quelli di Cefalù e di Patti, avevano ripopolato la città con borghesi ed artigiani di civiltà «latina» provenienti da altre zone dell'Italia. Tuttavia, sebbene il contesto demografico del nostro atto di compravendita fosse essenzialmente latino, il notaio che scrisse il documento era ellenofono. Probabilmente ancora verso la metà del XII secolo mancavano a Catania notai professionali di lingua latina.

Διάπρασις, πράσις

6655, dicembre 29, ind. 10 (1146)

Il calzolaio (*kourbôseris*) Roberto e la figlia Agata vendono la loro casa a Catania al calzolaio (*kourbôseris*) Alpheris per 140 tari.

L'originale non esiste più, ma nel cod. Qq E 170 della Biblioteca Comunale di Palermo si trova una trascrizione con traduzione latina compiuta da Giuseppe Vinci, protopapa dei Greci, il 14 aprile del 1763 (pp. 67-69). La provenienza del documento non è indicata. Vinci scrive soltanto: *Ex originali membranaceo Catane mihi transmisso ut interpretis vice fungear*. Il documento, finora inedito, viene pubblicato da questa trascrizione. Dal momento che in essa il Vinci ha cercato di riprodurre il più possibile la scrittura del notaio medioevale imitandone il *ductus* ed i segni di abbreviazione, ho deciso di presentare una trascrizione diplomatica. Soltanto nei casi in cui il copista ha palesemente sbagliato la lettura o l'interpretazione dell'originale ho corretto il testo sottolineando le mie integrazioni e segnalando nell'apparato critico la *lectio* del Vinci (V), tranne che nella *sanctio*, dove il testo non è sanabile.

(<sup>37</sup>) A. MESSINA, *Onomastica «lombarda» nelle carte normanne di Sicilia*, in *Bollettino storico-bibliografico subalpino* 94 (1996), pp. 326 s.

(<sup>38</sup>) P. SELLA, *Glossario latino italiano. Stato della Chiesa - Veneto - Abruzzo*, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 109), p. 419; Y. LEFÈVRE - J. MONFRIN, *Novum glossarium Latinitatis*, Hafniae 1993, pp. 688, 702. - A. MESSINA, *Uomini e mestieri della Sicilia normanna*, in *Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken* 73 (1993), p. 37, traduce πατηνάρης con «follone».



Commento: Le persone menzionate in questo documento sono tutte sconosciute: artigiani del cuoio, un sarto, un ramaio, un rivenditore, prevalentemente con nomi occidentali. Uno dei proprietari di una casa vicina a quella venduta è Giliberto di S. Agata. Potrebbe trattarsi dell'omonimo cavaliere (*Gislibertus ... genere Gallicus*) che nel 1126 aveva trasportato le reliquie della santa protettrice da Costantinopoli a Catania<sup>(39)</sup>. A prescindere dall'unico teste che firma in latino, *Absalon*, anch'egli sconosciuto, i nomi dei testimoni erano stati scritti probabilmente dal notaio; manca qualsiasi indicazione di una sottoscrizione autografa (come ὑπέγραψα ἰδίᾳ χειρί o simili), il che vale anche per la firma dell'arcidiacono Anastasio, che forse non era in grado di scrivere in greco. Dal momento che il vescovo era anche signore della città sarebbe stato logico che il suo arcidiacono avesse sottoscritto un atto di compravendita tra borghesi relativo a beni immobili entro le mura di Catania. Tuttavia, tra giugno del 1143 e novembre del 1147, arcidiacono della chiesa vescovile di Catania era *Ascettinus*<sup>(40)</sup>. Se non si tratta di un errore di lettura del Vinci, il che mi sembra la soluzione più probabile, forse il nostro Anastasio avrebbe potuto essere l'arcidiacono della chiesa greca di Catania, ma non mi risultano in Sicilia arcidiaconi greci dipendenti dalle chiese protopapali.

† Σίγνον χειρὸς Ρωπέρτου κουρβωσ(έρη)

† Σίγν(ον) χειρ(ὸς) Ἀγάθ(ης) τῆς θυγατρ(ὸς) αὐτοῦ †

Ἡμεῖς οἱ ἀνώτ(ε)ρ(οι) οἱ τα σίγν(α) τῶν τημίων (καὶ) ζωοποιόν στ(αυ)-  
ρῶν οἰκίεσ χειρσὴν ποιῆσ(αντες) (καὶ) μὴ βιάζώμ(ενοι) παρὰ τῖνος φενώμε-  
θ(α) πιπράσκοντ(ες) προς σὲ τὸν Αλφέρ(ιον) κουρβωσ(έ)ρ(ην) τὸν ἡμέτ(ε)-  
ρ(ον) οἶκον ὅπερ (καὶ) κτήμεθ(α) ἐν τῷ ἀστέο Κατάν(ης), ταδε τύχ(η) απαν-  
τ(α) ἐλεύθερα ὑπάρχ(οντα), κατὰ μὲν ανατολ(ῆς) ὁ μέγας δρόμο(ς), κατὰ δὲ  
ἄκτρον ὁ οἶκος Γουλιᾶλμου τοῦ φουρν(άρη), κατὰ μὲν μεσημβρίας ἡ ὁδὸς ἡ  
ἀπάγουσα εἰς οἶκον Γίλυπέρτου ἀγί(ας) Ἀγάθης, κατα δὲ δυσμ(ας) ὁ οἶκος  
Γουλ(ιέλ)μ(ου)· τούτω δὲ πέπρακαμέν σοι διὰ τ(α)ρ(ίων) εκ(α)τῶν σαρακον-  
τα (καὶ) ταῦτα λαβ(ὼν) ἀπὸ τῶν σ(ῶν) χειρῶν <τοῦ> ὀνῖσαμέν(ου)<sup>(41)</sup> εἰς  
τ(ας) ἡμετέρας ἐποιῆσαμέν σοι την τελῖαν (καὶ) πληρεστάτην διὰπ(ρ)α(σιν)  
του ἔχην σὲ αὐτῷ ἀπο την σήμ(ε)ρ(ον) ἡμέραν (καὶ) ὥρ(αν) εἰς τ(ὴν) σὴν  
ἐξουσίαν (καὶ) δεσποτ(εῖαν) πουλ(εῖν), χαρίζην ανταλάττειν (καὶ) πάντα

<sup>(39)</sup> *Epistola Mauricii* cit., pp. 54 s.

<sup>(40)</sup> BRÜHL, *Rogarii II. regis diplomata Latina* cit., n. 73, pp. 209 s., App. II, n. 4, p. 268.

<sup>(41)</sup> V: χειρῶν ὀνῖσάμην. Corretto sulla base di F. TRINCHERA, *Syllabus Graecarum membranarum*, Neapoli 1865, n. 73, p. 95 (1110).



ποιήν ὁ βουλ(ει) (καὶ) ὅσα ο θεῖος νόμος(ς) τοῖς οἰκείοις δεσπόταις<sup>(42)</sup> παρα-  
 κελ(εύ)εται ὡς το κύρως (καὶ) τὴν ἐξουσίαν παρ' ἡμ(ῶν) ἡλυφῶς· ἰ δὲ γὰρ  
 φανή ποτὲ κερῶ ἢ χρόνῳ ἀπο των ἡμετέρων ἡδίων ἢ κλυρονόμ(ων) ἢ δια-  
 δόχ(ων) ανατροπ(ήν) ποιούμενοι, εἰστάμ(ε)θ(α) (καὶ) δῖεκδικ(ῶμεν) αὐτῶ  
 ἀπὸ παντὸς(ς) προσώπ(ου) πολιτῆκού τε (καὶ) ἀρχωντῆκού (καὶ) εἰθ' οὐτο(ς)  
 στέργ(ειν) (καὶ) ἐμμένη(ν) ἢ τῖαῦτη πρά(σις) βεβεα καὶ ἀπαρασάλευτο(ς)  
 ἄχρῖ τερμάτ(ων) αἰών(ων)† ἰ δ' ουχί, (καὶ) μετανῶησω περὶ τῆς τῖαῦτης πρά-  
 (σεως) διδῶτ(αι) δῖα τὴν παράβασιν τῶν τημίων στ(αυ)ρῶν εἰς τ(ὸν) βασιλι-  
 κ(ὸν) σακ(έ)λλ(ιον) ... (καὶ) ἕκαστ(ον) ὄνομα νομίσματα λς'.

† Ἐγράφη χειρὶ Βα(σιλείου) δεκε(μβρίῳ) κθ' ἰνδ(ικτιῶνος) ἰ' τοῦ ετους  
 ,σχνε' κατενώπ(ιον) τῶν παρεβρεθ(έν)τ(ων) μαρτ(ύ)ρ(ων).

Ρωπ(ε)ρ(τος) πατ(ι)ταρ(ιος) μαρτ(υ)ρ(ῶ) τούτῳ

Σεργ(ιος) Ραμφῳ μ(ά)ρ(τυς)

Ρούστικ(ος) κοντζατούρ(ιος) μαρτ(υ)ρ(ῶ) τούτ(ο)

Πετρ(ος) καλδαράρ(ιος) μ(ά)ρ(τυς)

Ανσαλδ(ος) τρ(ί)κ(ου)λ(ος) μ(ά)ρ(τυς)

Γουλ(ιέλ)μ(ος) υἱὸς Μαύρου μ(ά)ρ(τυς)

Βερναλδ(ος) τοῦ Σαλερνου μ(ά)ρ(τυς)

Ρωγέ(ριος) ράπτ(ης) μ(ά)ρ(τυς)

† Τάνκρῆς κουρβοσερης

† Ὁ ἀρχ(ι)διακον(ος) Ἀσκετ(τῖνος)<sup>(43)</sup> μαρτ(υ)ρ(ῶ) τουτῳ

† Γαλαβροῦς κουρβοσερης μ(ά)ρ(τυς)

† Absalon

Νικόλ(αος) Τρίκαηκ(ι) μ(ά)ρ(τυς)

## II

Il secondo documento pubblicato in questa sede è conservato oggi a Catania, nelle Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero<sup>(44)</sup>, ma si tratta di una donazione a favore del monastero di S. Leone di Mongibello o di Pannacchia, redatta a Paternò nel febbraio del 1220. «Paternò, robustissimo fortilizio, è un castello nel cui distretto si trovano numerose terre coltivabili con abbondanti prodotti del suolo, frutta, vigne e giardini: si tratta di un bel maniero torreggiante sui campi»<sup>(45)</sup>. In questo modo il

(42) V: καὶ δεσποτικὸς. Corretto in base al formulario di TRINCHERA, *Syllabus* cit., n. 122, p. 163 (1140); n. 165, p. 217 (1164), n. 173, p. 228 (1167/1168).

(43) V: Ἀναστ(άσιος).

(44) Ringrazio vivamente la dott.ssa Rita Carbonaro, direttrice della Biblioteca, e i suoi collaboratori per la loro squisita disponibilità e il competente ausilio.

(45) Idrisi, *Il Libro di Ruggero*. Tradotto e annotato da U. RIZZITANO, Palermo 1966, p. 64.



geografo arabo Idrisi, intorno alla metà del XII secolo, descrive la cittadina sita tra le falde meridionali dell'Etna e la valle del Simeto. Ancora oggi l'imponente donjon costruito da pietra lavica su una rupe basaltica, rifatto nella prima metà del XIV secolo e più volte restaurato<sup>(46)</sup>, domina Paternò. Originariamente il castello menzionato da Idrisi fu edificato da Ruggero I nel 1072, durante la conquista normanna della Sicilia, *ad infestandam Cathaniam*<sup>(47)</sup>. Alla fine della reggenza della contessa Adelasia, oppure all'inizio del governo autonomo di Ruggero II, la contea di Paternò fu concessa ad Enrico, figlio del marchese Manfredi degli Aleramici, fratello della contessa Adelasia. Il conte Enrico ed i suoi discendenti tennero la contea fino alla fine degli anni Cinquanta dello stesso secolo<sup>(48)</sup>, estendendo il loro territorio verso sud-ovest fino a Piazza, Mazzarino e Butera e verso nord fino a Cerami e Capizzi<sup>(49)</sup>. Insieme con i loro vassalli essi si impegnarono molto nella cristianizzazione e nella latinizzazione della regione mediante l'insediamento di coloni provenienti dall'Italia settentrionale, i cosiddetti «Lombardi», e la fondazione di chiese e monasteri latini<sup>(50)</sup>. Benché non menzionata *expressis verbis* tra i *Lombardorum oppida*, come Piazza e Butera, Randazzo, Vicari, Capizzi, Nicosia e Maniace, citati dal cosiddetto Ugo Falcando<sup>(51)</sup>, anche Paternò aveva la sua componente demografica lombarda, come risulta dalla chiesa di S. Nicola, detta anche dei Lombardi, *iuxta flumen, quod currit prope villam Paternionis*, citata per la prima volta nel 1124<sup>(52)</sup>. È interessante os-

---

(46) F. MAURICI, *Castelli medievali in Sicilia. Dai bizantini ai normanni*, Palermo 1992, pp. 175-188, 344.

(47) Malaterra, ed. cit. III, 1, p. 57.

(48) Quando nel 1160 Ruggero Sclavo, figlio naturale del conte Simone di Policastro, avendo partecipato alla rivolta dei baroni, fu costretto ad andare in esilio, la contea venne confiscata: C. A. GARUFI, *Per la storia dei sec. XI e XII. Miscellanea diplomatica*, III. *La contea di Paternò e i de Luci*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale* 10 (1913) pp. 160-171.

(49) H. BRESC, *Gli Aleramici in Sicilia: alcune nuove prospettive*, in *Bianca Lancia d'Agliano fra il Piemonte e il regno di Sicilia*. Atti del Convegno (Asti-Agliano, 28/29 aprile 1990) a cura di R. BORDONE, Alessandria 1992, pp. 147-163.

(50) Per i cosiddetti «Lombardi»: A. VARVARO, *Lingua e storia in Sicilia*, I, Palermo 1981, pp. 185-190; MESSINA, *Onomastica «lombarda»* cit., pp. 313-331, per i monasteri latini: L. T. WHITE, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge/Mass. 1938 (The Mediaeval Academy of America. Publication 31, Monograph 13), pp. 103-12.

(51) Ugo Falcando, *La HISTORIA* cit., pp. 70, 73, 155.

(52) C. A. GARUFI, *Gli Aleramici e i Normanni in Sicilia e nelle Puglie. Documenti e ricerche*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, Palermo 1910,



servare che nelle loro concessioni gli Aleramici di Sicilia non privilegiavano soltanto le grandi abbazie benedettine del Meridione come Catania<sup>(53)</sup>, Cava<sup>(54)</sup> e Lipari-Patti<sup>(55)</sup>, ma in modo particolare chiese e monasteri della Terra Santa, come S. Maria di Valle Giosafat, l'Ospedale di S. Giovanni in Gerusalemme e il S. Sepolcro<sup>(56)</sup>. Vivendo in un territorio abitato prevalentemente da Arabi<sup>(57)</sup> – anche la toponomastica è in gran parte araba<sup>(58)</sup> – forse nel loro impegno religioso i conti di Paternò ed i loro vassalli si consideravano vicini alle istituzioni ecclesiastiche in Terra Santa, che operavano in condizioni demografiche assai simili. Tale impegno quasi missionario si esprime palesemente negli stessi testi delle loro donazioni, ove si ricorda il conte Ruggero I, «*qui hanc terram de prophane gentis potestate auxilio divino liberavit*», o «*qui hanc insulam a dominatu Sarracenorum eripuit et ad cognoscendum Deum, celi et terre creatorem convertit*», oppure «*qui hanc terram de impiorum Saracenorum manu ac tyrannide potenter eripuit et sancte fidei subiugavit*»<sup>(59)</sup>.

Nell'aprile del 1137 il conte Enrico aveva dato al prete e monaco Giovanni di Amalfi *aeccleriam Sancti Leonis que sita est in Monte Gibello* concedendo alla nuova fondazione terre tra Paternò ed Adrano<sup>(60)</sup>. Quello del vescovo e taumaturgo Leone di Catania non era soltanto un culto bizantino: anche in epoca normanna, insieme con s. Agata e s. Euplo, s. Leone continuava ad essere annoverato tra i santi protettori di Cata-

---

n. II, pp. 70 s. Un mulino *de Lombardis* presso Paternò venne concesso dal conte Simone alla chiesa di S. Leone de Mongibello: K. A. KEHR, *Die Urkunden der normannisch-sicilischen Könige. Eine diplomatische Untersuchung*, Innsbruck 1902, n. 29, p. 456.

<sup>(53)</sup> CUSA, *I diplomi* cit., pp. 556 s.; *Epistola Mauriti* cit., pp. 56 s.

<sup>(54)</sup> GARUFI, *Gli Aleramici* cit., n. II, pp. 70 s.

<sup>(55)</sup> *Ibid.*, n. III, pp. 71 s., n. IV, pp. 72 s., X, p. 83; H. ENZENSBERGER, *Guillelmi II. regis diplomata*, Köln-Weimar-Wien 1996 (Codex diplomaticus Regni Siciliae, s. I, 3), n. 16, pp. 44-46.

<sup>(56)</sup> C. A. GARUFI, *Le donazioni del conte Enrico di Paternò al monastero di S. Maria di Valle Giosafat*, in *Revue de l'Orient latin* 9 (1902), pp. 206-229; *id.*, *Gli Aleramici*, n. VI, pp. 79 s., n. VIII, pp. 80 s.; G. BRESC BAUTIER, *Les possessions des églises de Terre Sainte en Italie du Sud (Pouille, Calabre, Sicile)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Atti delle prime giornate normanno-sveve. Bari, 28-29 maggio 1973*, Roma 1975 (ristampa: Bari 1991), pp. 13-34.

<sup>(57)</sup> Ancora all'inizio del XIII secolo molti villani arabi sono attestati nella contea di Paternò: GARUFI, *Per la storia* cit., pp. 369-371 (1208).

<sup>(58)</sup> GARUFI, *Gli Aleramici* cit., n. V, pp. 74 s.; CUSA, *I diplomi* cit., pp. 558-562;

<sup>(59)</sup> GARUFI, *Gli Aleramici* cit., n. II, pp. 70 s., n. VII, pp. 79 s., n. IX, pp. 81 s.

<sup>(60)</sup> *Ibid.*, n. V, pp. 74 s.



nia<sup>(61)</sup>. Secondo il già citato *Martyrologium ecclesiae Cathanensis* del periodo normanno il *dies natalis Leonis episcopi et confessoris* fu celebrato *apud urbem Cathaniam*, come nella Chiesa bizantina, il 20 febbraio<sup>(62)</sup>. Non sappiamo, quindi, se la chiesa a lui dedicata sulle falde dell'Etna fosse una antica fondazione greca oppure fosse stata istituita *ex novo* dal monaco amalfitano Giovanni<sup>(63)</sup>. Nell'aprile del 1156, il conte Simone di Policastro, figlio del conte Enrico, concedette a S. Leone *hospitalem et ecclesiam S. Nicolai, quae dicitur de Arena cum domibus, vineis, et terris et omnibus sibi pertinentibus, ita ut post mortem Lethi custodis eiusdem hospitalis stabilia et mobilia, quae in ipso hospitali inventa fuerint, sint in potestate et gubernatione venerabilium fratrum eiusdem ecclesiae S. Leonis*. Inoltre, egli diede un terreno sotto il castello di Paternò con una casa e una chiesa non ancora terminata dedicata a S. Leonardo, un mulino, una *clausura, quae dicitur de Olivastro* nel territorio di Paternò, diritti di pascolo per il bestiame e il permesso di tagliare legna per i bisogni della chiesa<sup>(64)</sup>. Sembra che nello stesso anno Simone avesse concesso a S. Leone due ulteriori privilegi relativi ad un mulino e all'esenzione della chiesa dal fornire uomini per il servizio in marina, ma essi sono noti soltanto dalla conferma di Guglielmo II a favore del priore Hervé del 1186<sup>(65)</sup>. Quando dopo l'espulsione degli Aleramici nel 1161 la contea di Paternò ritornò al demanio, i re normanni continuarono a favorire il monastero etneo: Guglielmo I gli assegnò una rendita annuale di duecento tari dalla duana regia *pro vestimentis fratrum*<sup>(66)</sup>, mentre Guglielmo II non soltanto confermò le concessioni di suo padre e le donazioni dei conti Enrico e Simone, ma in alcuni casi le allargò<sup>(67)</sup>.

Sono rari e piuttosto tardivi gli atti notarili relativi a S. Leone, e a prescindere da quello pubblicato in questa sede, sono tutti redatti in lin-

(61) Si veda, ad esempio, la bolla di Alessandro III per il vescovo Giovanni, del 1168: R. PIRRI, *Sicilia Sacra*, I, Panormi 1733, p. 530.

(62) Cod. Vat. Barb. Lat. 3217, fol. 221 r.

(63) Sulla storia di questa chiesa detta anche S. Leone di Pannachio si vedano WHITE, *Latin Monasticism* cit., pp. 117-120; C. BIONDI, *San Nicolò L'Arena. Un documento per nuove interpretazioni*, in *Siculorum Gymnasium*, n. s. 50 (1997), pp. 65-87.

(64) PIRRI, *Sicilia sacra* cit., II, p. 1157.

(65) KEHR, *Die Urkunden* cit., n. 29, pp. 453-456.

(66) GARUFI, *Per la storia* cit., p. 179; ENZENSBERGER, *Guillelmi I. regis diplomata* cit., dep. 30, p. 117.

(67) ENZENSBERGER, *Guillelmi I. regis diplomata* cit., dep. 30, p. 117; KEHR, *Die Urkunden* cit., n. 29, pp. 453-456.



13  
The original author has (as we will  
have seen) not only the original

[illegible]

Tav. I - Biblioteca comunale di Palermo, cod. Qq E 170, p. 67. Atto di compravendita del 1146 nella trascrizione di Giuseppe Vinci (1763).















gua latina: il testamento del prete Guido *de Rogerio Zoppo*, che nel 1185 si consegna *in confratrem monasterio Sancti Leonis de Paternione*, dando inoltre terre nella contrada di Olivastro<sup>(68)</sup>, due atti di compravendita del 1196 relativi a terre site nella stessa contrada di Olivastro<sup>(69)</sup>, e alcune donazioni fatte nei primi due decenni del XIII secolo<sup>(70)</sup>. Nel periodo a cavallo tra il XII e il XIII secolo il priore Pietro, attestato tra aprile 1196 e dicembre 1205, si impegnò in modo particolare per la riorganizzazione economica del monastero<sup>(71)</sup>. Egli rinunciò alla sovvenzione annuale di duecento tarì provenienti dalla duana regia in cambio del possesso di un mulino distrutto sito nel territorio di Paternò per il quale doveva versare annualmente cento tarì. Ovviamente le entrate provenienti da un mulino erano più sicure dei versamenti regi, oppure superiori a trecento tarì annui. Quando, negli ultimi anni del XII secolo, il nuovo conte di Paternò, Bartolomeo de Lucy, diede questo mulino al monastero di S. Maria di Rocca Amatore, facendo confermare la donazione dall'imperatrice Costanza, Pietro si fece ricompensare dal conte con un altro mulino<sup>(72)</sup>. Tramite compravendite e donazioni da privati e signori feudali, durante il suo priorato le proprietà di S. Leone si estesero<sup>(73)</sup>, e vennero confermate da Federico II nel 1202<sup>(74)</sup>. Per realizzare l'espansione economica del suo monastero, il priore Pietro contrasse con Balsamo, priore di S. Nicola dei Lombardi, la dipendenza cavense di Paternò, un debito di 600 tarì, che nel 1212 venne saldato dal suo successore Ruggero allo stesso Balsamo, nel frattempo divenuto abate di Cava<sup>(75)</sup>. Nel dicembre del 1205 il vescovo di Catania Ruggero, allora *Domini regis familiaris*<sup>(76)</sup>, nominò il priore Pietro abate del monastero di S. Maria di Licodia, fondato nel 1141 dal conte Simone nel territorio di Paternò<sup>(77)</sup>, *statuentes et ordinantes, ut ec-*

(68) WHITE, *Latin Monasticism* cit., n. 35, pp. 277 s.

(69) C. ARDIZZONE, *I diplomi esistenti nella Biblioteca Comunale ai Benedettini. Regesto*, Catania 1927, nn. 25 s., pp. 41 s.

(70) *Ibid.*, pp. 47-50.

(71) *Ibid.*, pp. 41-48.

(72) GARUFI, *Per la storia* cit., p. 179; TH. KÖLZER, *Constantiae imperatricis diplomata*, Hannoverae 1990 (MGH, *Diplomata*, XI, 3), dep. 29, pp. 239 s.

(73) ARDIZZONE, *I diplomi* cit., pp. 41-48; GARUFI, *Per la storia* cit., pp. 366 s.

(74) E. SIPIONE, *Diplomi normanni e svevi a S. Nicolò L'Arena di Catania*, in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, I, Torino 1973, pp. 490 s.

(75) C. A. GARUFI, *Per la storia dei monasteri di Sicilia nel tempo normanno*, in *Archivio storico siciliano* 6 (1940), n. 14 pp. 94-96. Nel 1196 Balsamo era prior *ecclesie Sancti Nicolai* a Paternò: ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 26, p. 42.

(76) KAMP, *Kirche und Monarchie* cit., pp. 1207-1209.

(77) CUSA, *I diplomi* cit., pp. 558-562.



*clesiam nostram S. Leonis de caetero ad iurisdictionem praefatae ecclesiae S. Mariae de Licodia redactam, utramque in una eademque abbatia tu, tanquam abbas a nobis constitutus, et cuncti successores tui ad honorem Dei, et iam dictae matris nostrae Catanensis ecclesiae, possideatis, perpetuo teneatis et procuretis cum omnibus justis tenimentis, et pertinentiis eorum.* Il vescovo gli accordò inoltre il privilegio di far uso della mitra, del bacolo e dell'anello<sup>(78)</sup>. Dopo questa data l'abate Pietro non è più menzionato nella nostra documentazione; nel martirologio di Catania la morte di *Dompnus Petrus Abbas S. Mariae de Lichodia* viene indicata per un 3 aprile, senza che se ne conosca l'anno<sup>(79)</sup>. Nel giugno del 1210 abate di S. Maria di Licodia e di S. Leone è Ruggero<sup>(80)</sup>.

Sorprende il fatto che, in un contesto culturale da più di un secolo essenzialmente latino come quello di Paternò, all'improvviso nel 1220 e nel 1221 vengano redatti due atti notarili in lingua greca da un notaio professionista, il quale nel 1220 si definisce come κατὰ τὸν καιρὸν νοτάριος τῆς ἐξουσίας<sup>(81)</sup> e nel 1221 come ταβουλάριος<sup>(82)</sup>, cioè come responsabile ufficiale della stesura degli atti notarili in una città o in un distretto amministrativo, e che contemporaneamente sia in carica un giudice ellenofono. Infatti, tutti gli atti conosciuti del primo conte di Paternò, Enrico, erano redatti in latino, e latini erano anche i suoi collaboratori amministrativi, come ad esempio lo stratego Guglielmo, Guglielmo *castellanus castelli Paternionis*, e Rinaldo *magister de Paternionis castro*<sup>(83)</sup>. Di suo figlio Simone, conte di Policastro, morto nel 1156, si conoscono invece oltre agli atti latini tre σιγίλλια in lingua greca: uno del febbraio del 1142 a favore del vescovo di Catania Yvain, redatto a Piazza Armerina dal notaio Solomon<sup>(84)</sup>, uno dell'agosto del 1143 a favore del monaco Geremia, fondatore del monastero di S. Maria di Licodia, redatto forse a Paternò dal chierico Pietro, figlio di Costantino Prasinaches<sup>(85)</sup>, e uno di dubbia autenticità a favore della chiesa di Troina, scritto forse a Cerami tra il 1154 e il

(78) PIRRI, *Sicilia sacra* cit., II, pp. 1159 s.

(79) Cod. Vat. Barb. Lat. 3217, fol. 223v.

(80) GARUFI, *Per la storia dei monasteri* cit., n. 14, pp. 94-96; ARDIZZONE, *I diplomi* cit., pp. 49 s., il quale nel regesto non menziona il nome dell'abate Ruggero.

(81) Si veda *infra*, p. 181.

(82) CUSA, *I diplomi* cit., p. 380.

(83) GARUFI, *Gli Aleramici* cit., pp. 67-69, 75; ID., *Le donazioni del conte Enrico di Paternò* cit., pp. 206-229.

(84) CUSA, *I diplomi* cit., pp. 557 s.

(85) *Ibid.*, pp. 558-562. Il lungo elenco dei testimoni di questo privilegio è sta-



1156<sup>(86)</sup>. Trovandosi il conte Simone spesso alla corte ampiamente ellenizzata di suo cugino, Ruggero II, ed essendo egli coinvolto in varie funzioni di governo anche insieme al grande ammiraglio Giorgio di Antiochia<sup>(87)</sup>, è facile spiegarsi il fatto che occasionalmente egli si sia servito di notai di lingua greca anche nelle vicende della propria contea.

L'unico monastero greco di Paternò era quello di S. Maria della Scala, fondato dall'eremita Stefano dopo la confisca della contea di Paternò ad opera di Guglielmo I. Il re concedette al fondatore terre *in ipsis pertinentiis Paternionis* e altre *in pertinentiis Calatagironis*, donazioni che furono confermate ed allargate nell'ottobre del 1170 da Guglielmo II<sup>(88)</sup>. Nel febbraio del 1183 il categumeno Ioannikios τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Θεοτόκου τῆς Σκάλας Πατερνοῦ sottoscrisse in greco la sentenza dei regi giustizieri Ruggero Busella e Filippo *de Parisio* in una lite tra il priore di S. Filippo di Agira e gli abitanti di Caltagirone per il possesso del casale Scarpello<sup>(89)</sup>. Il monastero rimase greco fino al 1360, quando venne latinizzato dopo la partenza *in regionem longinquam* dell'ultimo abate greco Giacomo<sup>(90)</sup>. È comunque interessante osservare che nella documentazione medievale relativa a Paternò questo monastero greco non appare mai.

---

to scritto dalla mano del notaio. Perciò non v'è modo di sapere se tra di loro ve ne fossero alcuni di cultura greca.

(<sup>86</sup>) *Ibid.*, pp. 315 s. Questo documento, che si trova ora a Toledo nell'Archivo Ducal Medinaceli (Fondo Messina, 1270) non è stato pubblicato correttamente dal Cusa. Ma a prescindere dagli errori di trascrizione, si trovano alcuni elementi sospetti nel testo del documento: la *datatio*, anno del mondo 6659, indizione 5, regno di Guglielmo I, non è coerente, poiché nell'anno 1150/1151, che non corrisponde del resto ad una V indizione, regnava ancora Ruggero II. Inoltre il conte Simone indica come sua moglie la contessa Flandina; tuttavia, mentre negli altri documenti il nome della moglie di Simone è indicato come Tommasia, Flandina era il nome della madre.

(<sup>87</sup>) CUSA, *I diplomati*, pp. 306-310, 557.

(<sup>88</sup>) C. A. GARUFI, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, Palermo 1899 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, ser. I, 18), p. 125; ENZENSBERGER, *Guillelmi I. regis diplomata* cit., pp. 117 s., dep. 31.

(<sup>89</sup>) W. HOLTZMANN, *Papst-, Kaiser- und Normannenurkunden aus Unteritalien*, in *Quellen und Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken* 35 (1955), pp. 67-69. Probabilmente ingannato dal nome del monastero, che è identico a quello di un monastero femminile presso Messina, lo Holtzmann ha trascritto male il nome dell'abate trasformandolo in una Ἰωαννηκία καθηγουμένη, ma si tratta palesemente di un errore di lettura.

(<sup>90</sup>) H. BRESC, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile, 1300-1450*, II, Palermo-Rome 1986, p. 590, n. 61.



Come già si è detto, gli atti notarili relativi a S. Leone cominciano soltanto nel 1185 e sono tutti latini, come è latina o germanica l'onomastica delle persone menzionate<sup>(91)</sup>. Dagli ultimi anni del XII secolo in poi, tra le sottoscrizioni dei testimoni sotto documenti di Paternò ne troviamo occasionalmente qualcuna in lingua greca: Leone, figlio del prete Giovanni nel 1198<sup>(92)</sup>, nel 1199 Goffredo di Gerace e Nicola τοῦ Ἐηροῦ<sup>(93)</sup>, nel 1210 il prete Arcadio da Troina e il notaio Tommaso<sup>(94)</sup>, nel 1212 il diacono Solomone, il già citato notaio Tommaso e Leone, figlio di Nicola<sup>(95)</sup>, e nel 1215 Giacomo, figlio del defunto protopapa, il prete Biagio e il prete Cristodulo<sup>(96)</sup>. Tra il 1210 e il 1215 sono menzionati i sacerdoti greci *Paternionensis catholicae ecclesiae* – si tratta forse della chiesa di S. Giovanni *de Grecis* citata ancora nelle *Rationes decimarum* del 1308-1310<sup>(97)</sup> – e il figlio del defunto protopapa, che pur firmando in greco fa un lascito testamentario a favore del monastero benedettino di S. Leone<sup>(98)</sup>. Dopo i due atti notarili greci del 1220 e del 1221, ambedue rogati per autori e destinatari latini, non ho più trovato a Paternò testimonianze scritte in lingua greca.

Come si spiega, quindi, questa breve manifestazione di una presenza greca a Paternò? Certo, cittadine di lunga tradizione greca come Centuri-

---

<sup>(91)</sup> ARDIZZONE, *I diplomi* cit., pp. 37-54.

<sup>(92)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, n. 28. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 28, p. 43, il nome di Leone non è menzionato. Nello stesso documento è menzionato anche un certo Giovanni *grecus*.

<sup>(93)</sup> GARUFI, *Per la storia* cit., pp. 178-180.

<sup>(94)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, n. 42. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 42, p. 49, le sottoscrizioni greche non sono state lette.

<sup>(95)</sup> GARUFI, *Per la storia dei monasteri* cit., p. 96. Le sottoscrizioni greche non sono state lette correttamente dal Garufi.

<sup>(96)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, n. 43. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 43, pp. 49 s., le sottoscrizioni greche non sono state lette.

<sup>(97)</sup> P. SELLA, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sicilia*, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 112), n. 78, n. 997.

<sup>(98)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, nn. 42 s. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., nn. 42 s., pp. 49 s., la *superscriptio* greca del figlio del protopapa non è menzionata.



pe<sup>(99)</sup> e Troina<sup>(100)</sup> non sono molto distanti da Paternò, e come risulta dai documenti citati qualche abitante di Troina si era trasferito a Paternò nel periodo che ci interessa<sup>(101)</sup>. Tuttavia non vorrei escludere che si trattasse di una greicità importata dalla Calabria meridionale: intorno al 1194 la contea di Paternò fu concessa da Enrico VI a Bartolomeo de Lucy, rampollo di una famiglia appartenente alla prima generazione della nobiltà normanna nell'Italia meridionale con feudi nella Calabria meridionale<sup>(102)</sup>. Sembra che sotto Bartolomeo nuovi abitanti si siano insediati a Paternò e dintorni, tra cui un certo numero di calabresi: una donazione del conte a S. Leone del 1199, ad esempio, fu sottoscritta in latino da Giovanni e Goffredo *de Sinopoli*, Guglielmo *de Teti baro*<sup>(103)</sup> e in greco da Goffredo di Gerace e Nicola τοῦ Ἐρποῦ, quest'ultimo forse appartenente alla nota famiglia di Reggio<sup>(104)</sup>. Quasi contemporaneamente, nel gennaio del 1196, Amato, priore di S. Maria di Valle Giosafat stabilisce alcuni patti *cum hominibus qui de Calabria ierunt in Sicilia – ad construendum casale in terra nostra in loco qui dicitur Mesepe iuxta Paternionem*<sup>(105)</sup>. Non escludo quindi che la breve rinascita della lingua greca a Paternò si dovesse all'immigrazione calabrese alla fine del XII secolo.

---

<sup>(99)</sup> J. NADAL CAÑELLAS, *Los documentos griegos del Archivo de la Corona de Aragón*, in *Anuario de estudios medievales* 13 (1983), pp. 157-169; L. SCIASCIA, *Pergamene siciliane dell'Archivio della Corona d'Aragona (1188-1347)*, Palermo 1994 (Documenti per servire alla storia di Sicilia a cura della Società siciliana di storia patria, I, 38), n. 5, pp. 45 s.

<sup>(100)</sup> MALATERRA, II, 18, pp. 34 s.; 29, pp. 39 s.

<sup>(101)</sup> Un atto del 1198 è scritto dal prete Bartolomeo *de Trayna olim cappellanus domini comitis Bartholomei de Lucy*, e ho già citato il prete greco Arcadio di Troina che sottoscrisse un documento del 1210: si vedano le note 92, 94.

<sup>(102)</sup> GARUFI, *Per la storia cit.*, pp. 162-170; KÖLZER, *Constantiae imperatricis diplomata cit.*, dep. 29, pp. 239 s. – Sulle origini della famiglia: L.-R. MÉNAGER, *Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Atti delle prime giornate normanno-sveve. Bari, 28-29 maggio 1973*, Roma 1975 (ristampa: Bari 1991), pp. 342-346.

<sup>(103)</sup> In quel periodo i *de Teti* avevano feudi nell'area di Mileto: V. VON FALKENHAUSEN, *Rocca Niceforo: un castello normanno in Calabria*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 54 (2000), p. 227, nn. 2-3.

<sup>(104)</sup> S. LUCA, *I Normanni e la rinascita del sec. XII*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993), pp. 49-56.

<sup>(105)</sup> C. A. GARUFI, *Un contratto agrario in Sicilia nel secolo XII per la fondazione del casale di Mesepe presso Paternò*, in *Archivio storico per la Sicilia Orientale* 5 (1908), pp. 11-22.



Δωρεά

6728, febbraio, ind. 8 (1220)

Agnese Bassadonna, madre del prete Enrico dà se stessa come consorella alla chiesa di S. Leone di Mongibello e alla confraternita dell'ospedale. Inoltre dà all'ospedale e alla confraternita e all'egumeno, il monaco Ruggero, la sua parte di un κλεῖσμα, che possiede nelle montagne di Paternò, nel luogo detto degli Eremiti, presso un κλεῖσμα, che appartiene all'ospedale.

Originale: Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, n. 16. Il documento è di formato rettangolare (30, 7 × 24 cm). Sul verso non v'è alcuna notizia greca. Si legge: *28 februario 1138 Anna m(ate)r p(res)b(y)t(er)i Henrici de Basadonna dat monasterio S(anc)ti Leonis locum in pr(o)montorio Etneo de hereditate*, e da altra mano: *venatio* e da altra mano ancora: *di Rimiti*.

Il documento è inedito. Una scadente traduzione latina fatta *Messane anno domini 1550, 15 februarii*, cura D. *Theophili de Catania, monasterii S. Placidi monachi ex mutatione Sancti Nicolai*, che porta la data erronea del 28 febbraio 6666 (1158)<sup>(106)</sup>, è stata pubblicata da WHITE, *Latin Monasticism* cit., n. 20, p. 262, dal libro delle copie conservato nella stessa biblioteca.

Commento: Alcune persone menzionate nel documento sono altrimenti conosciute. Agnese Bassadonna è forse da identificarsi con l'omonima figlia di Tommaso *anglicus* e di sua moglie Irene, i quali nel marzo del 1210 avevano fatto una donazione a S. Leone<sup>(107)</sup>. Nello stesso documento è attestato per la prima volta anche Ruggero come abate del monastero<sup>(108)</sup>; l'ultima menzione dell'abate Pietro, predecessore di Rugge-

---

<sup>(106)</sup> Su questo traduttore e copista si veda: P. COLLURA, *Don Teofilo de Franco O.S.B., diplomatista siciliano del secolo XVI*, in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, I, Torino 1973, pp. 569-578.

<sup>(107)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e di S. Maria di Licodia, n. 42. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 42, p. 49, il nome di Agnese non è menzionato.

<sup>(108)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia, n. 42. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 42, p. 49, il nome del-



ro, è del dicembre del 1205<sup>(109)</sup>. Tra i testimoni, il notaio Tommaso, non ancora giudice di Paternò, firmò due documenti del 1212 e del 1215<sup>(110)</sup>. La sottoscrizione caratteristica di Biagio si trova anche sotto un'altra donazione a favore di S. Leone del 1215<sup>(111)</sup>. Ugo di Bandino e Goffredo di Donna firmano anche un documento greco redatto a Paternò nel luglio del 1221<sup>(112)</sup>, mentre Poieres (Pierre?) e Ruggero del cavalier Aschettino, come anche il prete Enrico, non sono altrimenti noti. Il nome di Pellegrino è abbastanza frequente nella Paternò del periodo<sup>(113)</sup>, mentre il notaio e diacono Leone, figlio del prete Nicola, ora con il titolo di ταβουλάριος, scrisse anche l'atto di compravendita del 1221<sup>(114)</sup>. La località εἰς τοὺς Ἐρημίτας si riferisce probabilmente al monastero di S. Maria della Scala, fondato dall'eremita Stefano *de Monte Gibello* durante il regno di Guglielmo I<sup>(115)</sup>. È infine interessante l'uso della parola σπίτιον, che normalmente nella documentazione di quel periodo, come nel greco moderno, ha il senso di 'casa'<sup>(116)</sup>. Nel nostro caso, invece, deve avere la connotazione di *hospitalis*, che forse è passata da S. Nicolò l'Arena alla chiesa di S. Leone qualche tempo dopo la donazione del conte Simone. Sul piano della grammatica, della sintassi e dell'ortografia il testo redatto dal notaio Leo-

---

l'abate Ruggero non è menzionato. GARUFI, *Per la storia dei monasteri* cit., n. 14 pp. 94-96.

<sup>(109)</sup> ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 40, p. 48.

<sup>(110)</sup> 1212: GARUFI, *Per la storia dei monasteri* cit., n. 14, p. 96. La firma è stata letta in modo sbagliato dal Garufi. 1215: Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, *Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia*, n. 42. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 42, p. 49, la firma del notaio Tommaso non è indicata.

<sup>(111)</sup> Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, *Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia*, n. 43. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 43, pp. 49 s., la firma di Biagio non è indicata.

<sup>(112)</sup> CUSA, *I diplomi* cit., pp. 379 s. I nomi non sono stati letti correttamente dal Cusa.

<sup>(113)</sup> *Peregrinus de Falcone tunc temporis iudex Paterni*, ad esempio, firmò un documento del 1212: GARUFI, *Per la storia dei monasteri* cit., n. 14, p. 96, e *Peregrinus de Catania* uno del 1210: Catania, Biblioteche riunite civica e A. Ursino Recupero, *Tabulario dei monasteri di S. Nicolò l'Arena di Catania e S. Maria di Licodia*, n. 42. Nel regesto del documento pubblicato da ARDIZZONE, *I diplomi* cit., n. 42, p. 49, le firme dei testimoni non sono trascritte.

<sup>(114)</sup> CUSA, *I diplomi* cit., p. 380.

<sup>(115)</sup> ENZENSBERGER, *Guillelmi I. regis diplomata* cit., dep. 31, p. 117 s.

<sup>(116)</sup> K. MENAS, *Ἡ γλῶσσα τῶν δημοσιευμένων μεσαιωνικῶν ἐλληνικῶν ἐγγράφων τῆς κάτω Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας*, Atene 1994, p. 349 s.



ne è piuttosto scadente, ma la scrittura e il *lay-out* del documento sono abbastanza regolari.

† Σιγν(ον) χειρ(ός) Ἀγνέσ(ας) τῇ ἐπονημήα τοῦ Βασσαδονν(α) /<sup>2</sup>

Ἐπιδ(ή)περ κατα τ(όν) φεβρ(ουάριον) μῆ(να) τ(ῆς) ἰν(δικτιῶνος) ἡ' φενομ(αι) κάγῳ ἡ ἀνοτ(έρα) μιτέρα πρε(σ)βιτ(έρου) Ἀρρίγ(ου) τῇ ἐπο-<sup>3</sup> νημία τοῦ Βασσαδόννα, ὁ τὸ σίγν(ον) τοῦ τιμίου καὶ ζωοπιοῦ σ(τα)υροῦ ἡκία μου τι χειρ(ι) /<sup>4</sup> ὑπογράψας χωρ(ῆς) χλεύ(ης) ἡ δόλου φάκτου ἀγνί(ας) ἀλλὰ ἡκία μου τι βουλ(ῆ) καὶ /<sup>5</sup> καλῇ τι θελήσει φένομ(αι) καθομολωγουντ(ες) ἐν-προστέν τ(όν) κατοτέρ(ων) γραφέντον /<sup>6</sup> καλῶν ἀν(θρώπων), ὅτι δίδω αὐτὴν μου εἰς τ(όν) να(ῶν) τοῦ ἀγίου Λέ(οντος) τοῦ Ἑτνήιου ὥρου τοῦ /<sup>7</sup> ἐσται ἀδε(λφῇ) εἰς ἀπασαν τὴν ζωὴν μου καὶ ὁμνήω εἰς τὴν ἀδελφώτιτα τοῦ σπι-τίου /<sup>8</sup> καὶ ὁ κατα τ(όν) κ(αιρὸν) ἡγούμε(νος) τ(ῆς) μουνῆς τοῦνομα αὐτοῦ Ρουγ(έριος) μοναχῶς τοῦ ἐσται στεραι-<sup>9</sup> ἀ ζωὴν καὶ θανατ(όν) τοῦ σπιτήου· ὅθεν ἡκία μου τι βουλῇ καὶ καλῇ τι θελή(σει) ἀνα-<sup>10</sup> λαβάνωντ(ες) τοὺς ἡμε-τ(έρους) ἡδίους καὶ κληρωνόμ(ους) δίδω εἰς τὸ σπίτ(ιν) καὶ εἰς τὴν ἀδελφώτι-τα /<sup>11</sup> τοῦ σπιτήου διὰ ψηχηκίς μ(ου) σωτιρ(ίας) καὶ τοῦ ἐμ(ου) σινεύμνου καὶ τ(όν) ἐμ(ῶν) ἡδίων καὶ κληρο-<sup>12</sup> νόμ(ων) ὅπως κύριος ὁ θε(ός) καταξηῶσι αὐτοὺς τοῦ ἀκούσε τοῦ Δεύτε ἡ εὐλογημ(ένοι) τοῦ π(ατ)ρ(ός) μου /<sup>13</sup> κλυρο-νομίσατε τὴν ἐτιμ(ασ)μ(ένην) ἡμῖ(ν) βασιλή(αν) ἀπο καταβολῆς κόσμου· (<sup>117</sup>) ὅθεν δίδω τὸ ἐμ(ῶν) /<sup>14</sup> μιραδι(ον) τοῦ κλήσμ(α)τ(ος) ὅπερ ἔχω ἐν τῆς ωρή-(οις) Πατερην(οῦ) εἰς τοὺς Ἑρημίται πλη(σίον) τοῦ ἐτέρου κλή-σ-<sup>15</sup> ματος τοῦ σπιτήου τοῦ ἔχ(ειν) τὸ τιούτ(ον) κλήσμ(α) τὸ ἐμ(όν) μιρα-δι(ον) ἐξουσί(αν) το σπίτ(ι) καὶ ἡ ἀδελφώτιτ(α) πουλ(εῖν) /<sup>16</sup> χαρήζυν, ἀνταλ-λάτ(ειν) καὶ πῆν ἀπ' αὐτοῦ ἦτι καὶ βούλ(εται) ὥς τὸ κύρο(ς) παρ' ἐμοῦ ἡληφῶς· /<sup>17</sup> καὶ ἐὰν ποτὲ κ(αιρῷ) ἡ κ(αιρῷ) φανῇ τ(ῆς) ἀπὸ τ(όν) ἡμετ(έρων) ἡδί(ον) ἡ κλυρονόμ(ων) ἐνοχλοῦντ(ες) ἡ ἐνποδίζωντ(ες) τὴν τι-<sup>18</sup> αυτ(ειν) δορε(άν) ὅπερ ἔδωκ(α) εἰς τὸν ναῶν τοῦ ἀγίου Λέ(οντος) μιδ(έν) ἡσακου-στοῦν, ἀλλὰ τοῦ ἐστε εἰς πιν(ήν) τ(ῆς) κωρτ(ης) /<sup>19</sup> τ(αριὰ) ρ' καὶ ἡ τιαύτι δωρεά τοῦ ἐμμε(νεῖν) σταιρεὰ καὶ ἀπαρασάλευτ(ος) μέχρη τερμάτ(ων) αἰώ-ν(ων) /<sup>20</sup> καὶ τούτ(ο) γέγρ(απται) κατενόπι(ων) τ(όν) κατοτέρ(ον) γραφέντ(ον) καλ(όν) ἀν(θρώπων). /<sup>21</sup>

† κάγῳ νοτ(ά)ρ(ιος) Θωμ(ᾶς) ὁ κατὰ τὸν καιρ(όν) κριτ(ῆς) Πατιρν(ῶν) μαρτ(υ)ρ(ῶν) ὑπέγρα(ψα)

† Βλα(σιος) ιερ(εὺς) ιπε(γραψεν) (καὶ) μ(α)ρ(τυρεῖ) /<sup>22</sup>

† κάγῳ Ποιέρε() κατ(αν)τίσ(ας) μαρτ(υ)ρ(ῶν) υπ(έγ)ρ(αψα)

† Ρουγ(έ)ρ(ιος) τοῦ Ασκυττ(ίνου) καβαλλ(αρίου) μ(ά)ρτ(υς)

(<sup>117</sup>) Mt. 25, 34.



- † Ιοσφρ(οῖς) τ(ῆς) Δονν(α)μ(ι) ὁμώτ(ης) μ(ά)ρτ(υς) /<sup>23</sup>  
 † καγῶ Πελεγρ(ινος) καβαλλάρ(ιος) μ(α)ρτ(υρῶ)  
 † Ουγ(ος) τοῦ Βανδ(ί)ν(ου) κατ(ά) τ(ὸν) κ(αιρὸν) ὁμώτ(ης) μ(ά)ρτ(υς) /<sup>24</sup>  
 † Ἐγρά(φη) τη ἐμὶ χειρ(ί) Λέ(οντος) λεβήτ(ου) υἱοῦ τοῦ ἀπεχωμέ(νου)  
 πρ(ε)σβ(υ)τ(έρου) /<sup>25</sup> Νῖκολ(άου) τοῦ Ἀμερημνὶ ὁ κατα τ(ὸν) κ(αιρὸν) νο-  
 τ(άριος) τ(ῆς) ἐξουσί(ας) ὑπο παρα-/<sup>26</sup> κλή(σεως) τ(ὸν) ἀνοτ(έ)ρ(ων)· ἔτως  
 ,ςψκη' τ(ῆς) ἀνοτ(έρας) ἐνδ(ι)κ(τιῶνος) † /<sup>27</sup>  
 † Ego p(res)b(yte)r(us) Herig(us) filius hoc co(n)cedo

Vera von FALKENHAUSEN







## DA «MARCO D'OTRANTO» A DEMETRIO

### ALCUNE NOTE DI LETTURA SU POETI BIZANTINI DEL SALENTO<sup>(1)</sup>

«Bizantini» o «greci», «italo-bizantini» o «italo-greci» che li si voglia definire, ascrivendoli al Salento o alla Terra d'Otranto, e pur nella diversità dei giudizi circa il loro valore letterario e la loro importanza storico-culturale, almeno su un punto quei poeti sembrano mettere tutti d'accordo. Quel punto è la cronologia.

La loro parabola viene posta, concordemente, nell'ambito del XIII secolo e nell'arco di tre generazioni, con i picchi più significativi nell'opera di Nicola-Nettario (abate del monastero di Casole dal 1219 al 1235), dei suoi allievi (nonché funzionari alla corte di Federico II) Giorgio di Gallipoli e Giovanni Grasso, infine del figlio di quest'ultimo, Nicola d'Otranto.

Eventuali sconfinamenti nel XIV secolo della versificazione italo-greca o italo-bizantina del Salento (o della Terra d'Otranto), come si è supposto ad esempio in riferimento all'opera di Droso<sup>(2)</sup>, restano compresi entro il *terminus ante quem* del 1310-1318 (o 1311-1315), proposto come data di trascrizione del codice *Vaticanus gr. 1276*<sup>(3)</sup>, che è testimonia, insieme al *Laurentianus 5,10*<sup>(4)</sup>, della quasi totalità di queste opere letterarie.

---

<sup>(1)</sup> Il presente articolo rielabora la mia comunicazione *Elementi di connotazione letteraria nei poeti bizantini del Salento*, presentata il 1° luglio 2001 al Castello Aragonese di Otranto nell'ambito del seminario *Il Salento Bizantino. Acquisizioni e prospettive*, svoltosi a Maglie e a Otranto dal 29 giugno al 1° luglio 2001. Mi è qui particolarmente gradito ringraziare il curatore del Seminario, prof. André Jacob.

<sup>(2)</sup> Vd. A. ACCONCIA LONGO – A. JACOB, *Une anthologie salentine du XIV<sup>e</sup> siècle: le Vaticanus gr. 1276*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 17-19 (1980-1982), p. 167.

<sup>(3)</sup> Ivi, p. 155.

<sup>(4)</sup> Ivi, p. 149, pp. 160-161 (con bibliografia), pagine ricche di elementi per la datazione e per la localizzazione del manoscritto. Più orientato a problematiche filologiche e letterarie è invece altro contributo dei medesimi autori, *Poesie di Nicola d'Otranto nel Laur. gr. 58,2*, in *Byzantion*, 54 (1984), pp. 371-379. Vd. anche



Il discorso cambia, e radicalmente, a considerare non la fioritura ma l'esordio della produzione poetica nell'area in questione, area così celebrata in termini sia di dislocazione geografica rispetto al centro dell'Impero («Bisanzio-fuori-Bisanzio»), sia di posteriorità cronologica («Bisanzio-dopo-Bisanzio») rispetto alla diretta presenza imperiale<sup>(5)</sup>.

In effetti, il primo poeta propriamente bizantino che appaia connesso con la Terra d'Otranto ci conduce in un periodo che non presenta alcun tratto di lateralità né di posteriorità, e che invece evidenzia tutte le caratteristiche dell'appartenenza e della centralità. Ci porta cioè nel X secolo, quando il Salento era ben iscritto nella geografia di una Bisanzio che ancora sapeva essere Impero non degli Stretti<sup>(6)</sup> ma dei mari, con una forte presenza nell'Adriatico.

E dunque, «com'era cominciato tutto?»<sup>(7)</sup>

# 1.

Tutto era cominciato in un giorno che a Bisanzio era giorno di cominciamenti e di inizi, l'11 maggio, data dell'inaugurazione di Costantinopoli capitale (nel 324) e anche, nel 903 (perché questo è l'anno che qui interessa<sup>(8)</sup>), data di una processione dell'imperatore (a quel tempo Leo-

A. ACCONCIA LONGO, *Un nuovo codice con poesie salentine* (Laur. 58,25) e *l'assedio di Gallipoli del 1268-69*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 20-21 (1983-1984), pp. 123-170.

<sup>(5)</sup> Per «Bisanzio-fuori-Bisanzio» vd. ad es. G. CAVALLO, *Bisanzio fuori di Bisanzio*, Palermo 1991, pp. 9-16; per «Bisanzio-dopo-Bisanzio», *Byzance après Byzance* è il bel titolo sia del volume di N. IORGA, Bucarest 1935, sia del V. Symposium Byzantinon (Strasburgo, 19-21 novembre 1987) = *Byzantinische Forschungen*, 17 (1991).

<sup>(6)</sup> Vd. *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A. KAZHDAN, vol. I, New-York-Oxford 1991, s.v. *Byzantium, History of*, p. 346 (A. KAZHDAN), pp. 358-362 (A.-M. TALBOT).

<sup>(7)</sup> R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 1988, p. 16, *al.*

<sup>(8)</sup> In E. VON MURALT, *Essai de chronographie byzantine*, vol. I, S. Pietroburgo 1855 (rist. Amsterdam 1963), p. 480, si legge in verità un riferimento al 902 e non all'11 maggio ma al 21 aprile. In R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, vol. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, t. III: *Les églises et les monastères*, Parigi 1953, p. 369, si parla «del 902 o del 903», mentre nella seconda edizione, del 1969, a p. 356, ci si riferisce all'anno 903. Nell'*Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., vol. II, pp. 1389-1390, s.v. *Mokios* (A. KAZHDAN), si fa riferimento diretto al 903 ed è questa la datazione corretta, come evidenziato già da V. GRUMEL, *Chronologie des événements du regne de Léon VI (886-912)*, in *Echos d'Orient*, 35 (1936), pp. 40-41.



ne VI) verso la chiesa e il monastero costantinopolitano di San Mocio. Tale era l'usanza per la festa di Mesopentecoste<sup>(9)</sup>, cioè il mercoledì della quarta settimana dopo Pasqua, esattamente venticinque giorni dopo la grande festività cristiana, che nel 903 era caduta il 17 aprile.

Nel corso della funzione religiosa a San Mocio l'imperatore Leone VI venne aggredito e ferito: un attentatore levò la sua arma contro di lui e lo percosse alla testa. Ma la violenza del colpo fu attutita da un candelabro, dunque non raggiunse il suo effetto. L'aspirante omicida fu catturato, punito, infine giustiziato, mentre si spargevano voci circa il coinvolgimento nell'attentato del fratello di Leone, il coimperatore Alessandro, ma nulla venne provato contro di lui<sup>(10)</sup>.

Sanata la ferita, l'imperatore decise di cancellare la visita dagli itinerari delle processioni imperiali. Per San Mocio, che aveva una lunga storia di rapporti al vertice con la corona<sup>(11)</sup>, era un vero e proprio rovescio, in termini non solo di ciò che oggi si direbbe «immagine» o «visibilità», ma soprattutto economici. Le donazioni imperiali potevano essere tanto più cospicue quanto più affermata e radicata era l'istituzione monastica o ecclesiastica per le processioni rituali dei sovrani.

Non a caso si presentò il monaco οἰκονόμος di San Mocio<sup>(12)</sup>, il responsabile dei fondi e dei conti, a conferire con l'imperatore restio a ri-

<sup>(9)</sup> Vd. Costantino Porfirogenito, *De ceremoniis aulae byzantinae* I 17, ed. J. J. REISKE, vol. I, Bonn 1829, pp. 98,16 sgg.

<sup>(10)</sup> Le fonti storiche sull'argomento riferiscono l'episodio con una sostanziale coerenza, che pure non esclude talune differenziazioni: ad es. è solo la *Vita Euthymii* a testimoniare il nome dell'attentatore, Stiliano (ed. P. KARLIN-HAYTER, Bruxelles 1970, p. 67,8 e 27), la Mesopentecoste è menzionata oltre che dalla *Vita Euthymii* solo da Teofane Continuato e da Giovanni Scilitza (le altre fonti invece parlano di Pentecoste), ecc. Per un breve prospetto delle fonti: Simeone Magistro e Logoteta, ed. I. BEKKER, Bonn 1838, p. 704,10 sgg. (PG 109, 765B sgg.); Leone Grammatico, ed. I. BEKKER, Bonn 1842, p. 275,7 sgg. (PG 108, 1108B sgg.); Teofane Continuato, VI 19, ed. I. BEKKER, Bonn 1838, p. 365,8 sgg. (PG 109, 382B sgg.); Giovanni Scilitza, *Leo Phil.* 21, ed. J. THURN, Berlino-New York 1973, p. 181,23 sgg.; Giorgio Cedreno, ed. I. BEKKER, Bonn 1839, vol. II, p. 260,14 sgg.; Michele Glica, ed. I. BEKKER, Bonn 1836, p. 544, 4 sgg. (PG 158, 553C sgg.); Giovanni Zonara, *Epit. Hist.* XVI 13, ed. TH. BUETTNER-WOBST, Bonn 1897, vol. III, p. 447,3 sgg.; *Vita Euthymii* cit., XI, pp. 67,1 sgg.

<sup>(11)</sup> Vd. JANIN, *op. cit.* (ed. 1969), pp. 354-358.

<sup>(12)</sup> Viene designato come economo del monastero nel solo Giovanni Scilitza, per tutte le altre fonti la designazione è indefinita oppure riferita alla chiesa di San Mocio.



presentarsi là dove aveva subito un tale affronto. Secondo alcune fonti, l'incontro avvenne a tavola, forse a un banchetto offerto dall'imperatore, qualche tempo dopo l'attentato<sup>(13)</sup>. Allora Leone VI, che tanta fama ebbe di sapienza<sup>(14)</sup>, trovò nell'interlocutore monastico caratteristiche perfettamente compatibili con le sue: anche il monaco difatti era un σοφός, persino un σοφώτατος<sup>(15)</sup>.

Ma se le sapienze oracolari di Leone «il Saggio» sono un'elaborazione tarda<sup>(16)</sup>, il monaco era invece già così sapiente da riuscire a leggere nel grande Libro del Tempo. L'offesa alla maestà imperiale non aveva nulla a che vedere specificamente con San Mocio, egli argomentava, perché era tutto previsto già nei Salmi, là dove si legge (*Ps.* 73,3 sg.)

ὅσα ἐπονηρεύσατο ὁ ἐχθρὸς ἐν τοῖς ἁγίοις σου  
καὶ ἐνεκαυχήσαντο οἱ μισοῦντές σε ἐν μέσῳ τῆς ἐορτῆς σου<sup>(17)</sup>

Il monaco non si limitò a leggere retrospettivamente il Libro del Tempo ma osò azzardare una profezia per il futuro: l'imperatore avrebbe regnato per altri dieci anni. Ora, Leone VI morì nel 912, l'11 maggio, come annotano concordemente le fonti<sup>(18)</sup> – osservando che era proprio lo stesso giorno dell'attentato. L'11 maggio 912 aveva in effetti inizio il decimo anno dopo quell'affronto. Il giorno del principio di Costantinopoli, ovvero il giorno dell'attentato a San Mocio, cioè il giorno in cui si realizzò la profezia del monaco, fu anche il giorno finale della non lunga vita di Leone VI (867-912: quarantacinque anni).

Il monaco così versato nella profezia aveva un nome, e quel nome era Marco. Egli non era solo un sapiente ma anche un poeta<sup>(19)</sup>, e non

<sup>(13)</sup> Fanno menzione dell'economista συνεσιώμενος τῷ βασιλεῖ Simeone Magistro e Logoteta, Leone Grammatico, Teofane Continuato – non le altre fonti.

<sup>(14)</sup> C. MANGO, *The Legend of Leo the Wise*, in *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta*, 6 (1960), pp. 59-93, soprattutto p. 68 (con n. 39-41) sgg.

<sup>(15)</sup> Leone Grammatico si spinge a definirlo φιλοσοφώτατος.

<sup>(16)</sup> Vd. al proposito, a parte MANGO *cit.*, anche A. RIGO, *Oracula Leonis*, Venezia 1988, e da ultimo S. F. TOUGHER, *The wisdom of Leo VI*, in P. MAGDALINO (ed. by), *New Constantines*, Aldershot 1994, pp. 171-179.

<sup>(17)</sup> «Che cosa non ha devastato il nemico nel tuo santuario / Chi ti è avverso ha ruggito contro di te nel tuo giorno di festa». Superfluo osservare che le varie versioni dell'incontro tra il monaco e il sovrano presentano variazioni testuali nella citazione veterotestamentaria.

<sup>(18)</sup> Vd. l'elenco fornito da MURALT, *cit.*, p. 214.

<sup>(19)</sup> Per il vero è solo Eustazio di Tessalonica, nel XII secolo, a conferirgli il termine tecnico di μελωδός. Vd. *infra*, pp. 190-191 e nn. 31, 33-36.



temeva di rapportarsi alla grande tradizione innologica dei canoni di san Giovanni Damasceno (o di chi per lui) e di san Cosma di Gerusalemme<sup>(20)</sup>. Le stesse fonti che gli ascrivono i conciliaboli con Leone VI ci informano che fu lui a completare il componimento – il τετραώδιον – che proprio Cosma aveva dedicato alla festa del Sabato Santo<sup>(21)</sup>. Cosma aveva composto le odi dalla VI alla IX, rispettivamente con incipit

Συνεσχέθη ἀλλ' οὐ κατεσχέθη (VI)

Ἄφραστον θαῦμα, ὁ ἐν καμίνῳ ῥυσάμενος (VII)

Ἐκστηθι φρίττων οὐρανέ (VIII)

Μὴ ἐποδύρου μοι μήτερ καθορώσα ἐν τάφῳ (IX)

e con acrostico

σάββατον μέλπω μέγα

che si riallacciavano idealmente a un altro suo τετραώδιον, quello dedicato al Venerdì Santo<sup>(22)</sup>, con acrostico

προσάββατόν τε

che congiunto al τετραώδιον del Sabato Santo avrebbe prodotto l'acrostico

προσάββατόν τε σάββατον μέλπω μέγα

Per venire precisamente all'operato di Marco, egli avrebbe preposto alle strofe di Cosma altre quattro odi, la I, la III, la IV e la V, con irmi dai seguenti rispettivi incipit

Κύματι θαλάσσης τὸν κρύψαντα πάλαι (I)

Σὲ τὸν ἐπὶ ὑδάτων κρεμάσαντα (III)

Τὴν ἐν σταυρῷ σου θείαν κένωσιν (IV)

Θεοφανείας σου Χριστέ (V)

Dalle lettere iniziali dei tropari (esclusi dunque gli irmi) si generava l'acrostico

Καὶ σήμερον δέ

---

<sup>(20)</sup> Intervengono sull'argomento anche A. KAZHDAN – S. GERO, *Kosmas of Jerusalem: a more critical approach to his biography*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 82 (1989), p. 124.

<sup>(21)</sup> Testo critico in *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, adornaverunt W. CHRIST – M. PARANIKAS, Lipsiae 1871, repr. Hildesheim 1963, pp. 197-201.

<sup>(22)</sup> *Ibid.*, pp. 194-196.



perfettamente congruente con le preesistenti parole di Cosma per produrre un acrostico di senso compiuto relativo al Sabato Santo, che in tal modo sarebbe venuto ad avere un intero canone dedicato:

Καὶ σήμερον δὲ σάββατον μέλπω μέγα

Se Marco abbia composto tutto ciò di propria volontà o su richiesta dell'imperatore<sup>(23)</sup>, è arduo a giudicarsi. Di certo la ricerca della normalizzazione e della codificazione, unita all'interesse per questioni liturgiche e letterarie, è uno dei tratti distintivi del regno di Leone, della sua stessa σοφία<sup>(24)</sup>. Pertanto non può escludersi a priori che la composizione delle odi sia avvenuta su richiesta diretta dell'imperatore, forse proprio in séguito agli incontri originati dalla vicenda di San Mocio, sicché il τετραώδιον di Marco risulterebbe uno dei rari componimenti innologici bizantini cui poter dare un ambito cronologico di riferimento sufficientemente specifico (poco dopo il 903).

Espressione di un'autorevole ingiunzione dall'alto (eterodiretto) o motivato da interiori necessità espressive (introdiretto) che fosse<sup>(25)</sup>; comunque certamente maturato nell'ambito di un'istituzione cristiana di riferimento; valutato in termini letterariamente negativi da M. Gigante<sup>(26)</sup> e invece apertamente elogiativi da K. Trypanis<sup>(27)</sup>, resta il τετραώδιον di Marco. Con la rete di rapporti, sia letterari, sia geografici, in cui è intricato.

*Rapporti con la precedente tradizione letteraria:* Cosma, certo, ma anche Cassia. Stando a una tradizione bizantina attestata nella seconda

(<sup>23</sup>) Già in C. EMEREAU, *Hymnographi Graeci quorum nomina in litteras digestis notulisque adnotavit C. E.*, II, in *Echos d'Orient*, 23 (1924), p. 409. Anche KAZHDAN – GERO, *loc. cit.*, p. 124, propendono per l'ipotesi della commissione, con riferimenti al Teofane Continuato e a Scilitza, che per il vero non si pronunciano sull'argomento.

(<sup>24</sup>) Vd. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, trad. it., Torino 1968, p. 218 sgg. e *supra* note 14, 16.

(<sup>25</sup>) L'opposizione etero-/introdiretto, tipica della produzione di D. Riesman, è stata applicata con successo all'arte bizantina da E. KITZINGER, *Byzantine Art in the Making*, Londra 1977 (trad. it. *L'arte bizantina*, Milano 1989).

(<sup>26</sup>) M. GIGANTE, *La civiltà letteraria*, in *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 621: «di scarso valore».

(<sup>27</sup>) K. TRYPANIS, *La poesia bizantina*, trad. it., Milano 1990, p. 100 («raffinata sensibilità poetica»), p. 103.



metà del XII secolo<sup>(28)</sup>, Marco avrebbe in realtà adattato alla specifica necessità o volontà di completamento del τετραώδιον di Cosma una precedente composizione o parti di una precedente composizione attribuita alla poetessa Cassia. Sarebbe dunque stata costei a produrre il primo completamento del τετραώδιον di Cosma. La fonte, autorevole, è Teodoro Prodromo; per lui, ben prima di Marco, ὡς ἐξ ἀγράφου ἔχομεν παράδοσεως, γυνή τις τῶν εὐπατρίδων σοφὴ καὶ παρθένος, Κασία τοῦνομα, τοῦ τε μέλους ἀρχηγὸς ἐχρημάτισε καὶ τὸν κανόνα συνεπεράνατο κτλ<sup>(29)</sup>.

Perciò Marco, avrebbe salvaguardato gli irmi di Cassia (le cui iniziali non a caso restano estranee allo sviluppo dell'acrostico) e avrebbe aggiunto di suo i soli tropari, i quali, come si è detto, generano la parte di senso compiuto dell'acrostico<sup>(30)</sup>.

Ne conseguono almeno due riflessioni. Da un lato, e a rigore, se Marco non produsse irmi originali, non meriterebbe di essere chiamato μελωδός<sup>(31)</sup>. Per altro verso, il rapporto di Marco con l'illustre ascendente innologico sarebbe stato in tal modo non immediato ma mediato, attraverso il «filtro» di Cassia – e ciò non corrobora certo l'opinione, peraltro espressa da fonte assai autorevole, in merito a una qualche atemporalità della letteratura bizantina, per cui «ogni generazione di scrittori non costruiva sull'esperienza e sulle idee della generazione precedente, ma piuttosto si poneva costantemente in rapporto con i suoi lontani modelli»<sup>(32)</sup>. Al contrario Marco qui si confronta con una tradizione letteraria non solo vicina ma duplice, addirittura «al quadrato».

<sup>(28)</sup> Ancora all'inizio del XII secolo, ne taceva il primo grande commentatore della tradizione innologica bizantina, Gregorio Pardos metropolita di Corinto.

<sup>(29)</sup> Così Teodoro Prodromo nel suo commento agli inni liturgici di Cosma e Giovanni che cito dal cod. *Angel. B. 5. 11.*, f. 140r (sezione non pubblicata da J. B. PITRA nella sua edizione dei *Commentarii in Carmina Sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni*, Roma 1888). Il suo testo è stato ripreso da L. ALLACCI, *De libris ecclesiasticis Graecorum*, Parisiis 1645, pp. 72 sgg., poi riprodotto nella *Patrologia Graeca*, vol. 133, coll. 1235D sgg.

<sup>(30)</sup> Ricostruzione della complessa vicenda, con dovizia di particolari, in I. ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlino 1967, pp. 37-40 e note *ad loc.*

<sup>(31)</sup> Vd. G. SCHIRÒ, *Introduzione agli studi sull'irmologia e gli irmologi*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, p. 336. Vd. *supra*, n. 19.

<sup>(32)</sup> C. MANGO, *La civiltà bizantina*, trad. it., Roma-Bari 1991, p. 274. KAZHDAN – GERO, *loc. cit.*, scrivono opportunamente che «evidently Mark was tampering with the work of his illustrious predecessors».



*Rapporti con la successiva tradizione letteraria:* se i commentatori di Cosma si limitano a trattare dell'intervento di Marco in termini legati all'attribuzione, accade invece che uno tra i più raffinati intenditori e conoscitori di poesia vissuti in tutto il millennio bizantino – e cioè Eustazio di Tessalonica – intervenga in un suo passo a commentare incidentalmente sì, ma qualitativamente, il componimento di Marco.

L'arcivescovo di Tessalonica si sofferma in particolare sull'ultimo tropario dell'ode quinta di Marco, di cui commenta il nesso ἐξ ἀλοχεύτου προελθὼν καὶ λογχευθεὶς τὴν πλευράν (vv. 78 sg., p. 196 ed. Christ-Paranikas *cit.*)<sup>(33)</sup> e il nesso ὕπνον φυσίζων (v. 82, *ibid.*)<sup>(34)</sup>.

Eustazio, che ascrive a Marco non solo competenza poetica (impiega la designazione tecnica di μελωδός) ma anche una connotazione ieratica ed ecclesiastica (μακαριώτατος)<sup>(35)</sup>, nel primo caso elogia l'occorrenza «garbata ancorché fortuita»<sup>(36)</sup> di una di quelle figure di parola che tanto deliziavano gli intenditori bizantini: tale, a suo dire, la pseudoparechesi o ipoparechesi<sup>(37)</sup>, laddove, nel secondo caso, tale è il suo diletto letterario che egli vorrebbe «addormentarsi dal piacere», essere cullato dal piacere. Con allusione a Omero, sente il cuore «balzargli fuori dal petto»<sup>(38)</sup> pur di stare vicino al suo melodo<sup>(39)</sup>. La qualità letteraria del pezzo, con le sue caratterizzazioni che la critica recente definirebbe «connotative»<sup>(40)</sup>, l'aveva talmente avvinto. E la positiva valutazione

<sup>(33)</sup> *Eustathii Commentarius in Hymnum Pentecostalem Damasceni*, ed. A. MAI, in *Spicilegium Romanum*, vol. V, Roma 1841, pp. 161-383, § 105 (p. 268) = PG 136, col. 621C.

<sup>(34)</sup> *Ibid.* § 226 (p. 363) = PG 136, col. 732AB.

<sup>(35)</sup> *Ivi.*

<sup>(36)</sup> *Ivi.*, § 105.

<sup>(37)</sup> In termini generali, e anche in termini eustaziani, vd. *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, ed. M. VAN DER VALK, vol. II, Leida 1976, pp. LVIII sg. (ψευδοπαρήχησις); Eust. 964,18 (ὑποπαρήχησις) con la nota *ad loc.* di M. van der Valk.

<sup>(38)</sup> τὸ στήθος ἐκθρόσκειν ἐκ τῶν στηθέων (§ 226), con allusione a Hom. *Il.* X 94 sg.

<sup>(39)</sup> Nel suo desiderio di contiguità al poeta Eustazio implica anche la differenza tra la sua interpretazione di ὕπνον φυσίζων e quella dei precedenti commentatori. Se, in termini attributivi, il solo Teodoro Prodromo aveva insistito su Cassia anziché su Marco, in materia di interpretazione sia Gregorio di Corinto sia Teodoro Prodromo, nel commento al medesimo nesso, avevano introdotto anche Eva in quanto «vita» o «principio di vita», invece per Eustazio il «sonno che genera vita» resta solo quello κυριακός di Gesù Cristo nel Sabato Santo.

<sup>(40)</sup> Dalla vasta bibliografia sull'argomento mi limito a segnalare C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985, pp. 51-52 *et al.*



dell'opera di Marco espressa dal Trypanis – sodale di un premio Nobel per la poesia come G. Seferis – trova così un autorevolissimo predecessore.

## 2.

Quale il rapporto di tutto ciò, dall'attentato all'imperatore in San Mocio di Costantinopoli, all'apprezzamento di Eustazio, con la poesia nel Salento o nella Terra d'Otranto italo-greca o italo-bizantina? È presto detto. Le fonti storiografiche si limitano a menzionare Marco quale economo di San Mocio e monaco; l'atteggiamento del primo grande commentatore della tradizione innologica, Gregorio di Corinto, non è troppo diverso<sup>(41)</sup>; ma già Teodoro Prodromo, mentre introduce la questione del rapporto con Cassia oltreché con Cosma, designa il Marco che completò l'inno come Marco otrantino, Marco «vescovo di Otranto»<sup>(42)</sup>, e l'identificazione è costante nei libri liturgici greci<sup>(43)</sup>.

Ciò non significa, come è ovvio, che Marco abbia composto il suo τετραώδιον (o meglio, i soli tropari di tale componimento) in terra salentina (come si è detto, la composizione potrebbe anche essere avvenuta dietro richiesta imperiale in Costantinopoli).

Tanto meno ciò significa che Marco vada e debba essere identificato con l'omonimo vescovo di Otranto che partecipò alla sinodo foziana dell'879<sup>(44)</sup>, anche se vi sono stati equivoci in tal senso<sup>(45)</sup>.

In effetti, è quanto mai improbabile che chi è stato vescovo nell'879 sia poi economo nel 903 – assai più logico il contrario. Ora, poiché ci troviamo dinanzi a una lacuna informativa di quasi un secolo in merito

<sup>(41)</sup> Per Gregorio di Corinto si tratta semplicemente di Μάρκος μοναχός (codice *Vaticanus gr.* 1926, f. 33r), Eustazio (§ 226) parla invece di un μακαριώτατος Μάρκος che può alludere a una distinzione gerarchica episcopale (vd. E. A. SORHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman & Byzantine Periods*, Cambridge 1914, pp. 727 sg., s.vv. μακάριος e μακαριότης). La designazione comunque poteva valere anche per arcivescovi e patriarchi, vd. *Codex Justinianus* I 1 7.

<sup>(42)</sup> Cod. *Angel.* B. 5. 11, f. 139r (Ποίημα ἐκ μὲν πρώτης ᾠδῆς ἄχρι πέμπτης, καὶ αὐτῆς, Μάρκου ἐπισκόπου Ἰδρουντος· ἐκ δὲ ἑκτῆς ἄχρις ἐννάτης, τοῦ μεγάλου Κοσμά, κτλ).

<sup>(43)</sup> In H. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, vol. V 1, Città del Vaticano 1966, p. 292, le designazioni del poeta oscillano tra «Marco d'Otranto», «Marco monaco, vescovo d'Otranto», «Marco monaco». Vd. anche *supra*, n. 30.

<sup>(44)</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XVII, Venezia 1767 (rist. Graz 1960), p. 373D.

<sup>(45)</sup> Già in F. UGHELLI, *Italia Sacra*, ed. II, vol. IX, Venezia 1721, col. 55.



ai vescovi di Otranto (per la precisione dall'879 del predetto Marco al 956 di Pietro)<sup>(46)</sup>, dobbiamo concludere che il nostro Marco, monaco di San Mocio, dotto, poeta e veggente, occupò la sede salentina per un periodo forse incerto ma comunque non anteriore al 903, vero *terminus ante quem non*.

Se poi veramente i due σοφοί, l'imperatore e il monaco, svilupparono un rapporto reciproco, non è azzardato ritenere che Marco sia stato designato vescovo di Otranto forse proprio per volontà del medesimo imperatore di cui aveva predetto la fine, ovvero sia in una data posteriore al 903 e anteriore al 912, cioè gli stessi termini della possibile composizione del τετραώδιον.

È quindi possibile proporre di aggiungere alla lista dei vescovi di Otranto, tra il Marco dell'879 e il Pietro del 956, un altro Marco (il nostro poeta) all'inizio del X secolo.

Se poi e infine si considera che proprio a quel lasso di tempo (tra il 901 e il 907) si ascrive la costituzione della sede otrantina in arcivescovato autocefalo<sup>(47)</sup>, se ne può dedurre che il suo primo arcivescovo autocefalo sarebbe potuto essere proprio Marco<sup>(48)</sup>.

Della vicenda poetica e umana di Marco si sa o si crede di sapere poco altro<sup>(49)</sup>, e anche la storia della produzione di poesia – innografica o meno – nel Salento resta latente e occulta per lungo tempo: almeno, come si è detto, fino al XIII secolo. Ma di certo una figura come quella di Marco può segnare alcuni punti fissi – li troviamo nel X secolo come poi li troveremo nel XIII – che consentono di potere in qualche modo guardare a lui come al modello, al τύπος, del futuro sviluppo di lungo periodo della poesia bizantina nel Salento.

La microstoria di Marco, del suo rapporto con Leone VI, della composizione del suo τετραώδιον, della sua provenienza costantinopolitana e della sua destinazione salentina, rivelano difatti:

<sup>(46)</sup> Vd. *Cronotassi iconografia e araldica dell'episcopato pugliese*, Bari 1984 (1986), p. 262. Nel medesimo volume, si raccomanda, di P. CORSI, *L'episcopato pugliese nel Medioevo: problemi e prospettive*, pp. 19-49 (vd. in particolare p. 27).

<sup>(47)</sup> Vd. J. DARROUZÈS, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Parigi 1981, pp. 55, 273 (Notitia VII 68).

<sup>(48)</sup> Se è vero che nessuna fonte caratterizza Marco come ἀρχιεπίσκοπος, semmai ἐπίσκοπος, resta che il μακαριώτατος di Eustazio poteva applicarsi a entrambe le cariche.

<sup>(49)</sup> Vd. *Θρησκευτική και ήθική έγκυκλοπαιδεία*, vol. VIII, p. 759 (P. G. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ), dove si menziona una sua formazione in San Saba di Palestina.



a) la contiguità del poeta all'alto potere civile (Marco alla mensa del βασιλεύς Leone come più tardi Nicola-Nettario, Giovanni Grasso, Giorgio di Gallipoli a fronte del potere imperiale svevo);

b) il rapporto tra l'area laterale salentina e il centro dell'elaborazione letteraria, cioè Costantinopoli;

c) il rapporto con la precedente tradizione letteraria bizantina (Marco nei confronti di Cosma – e di Cassia – come più tardi i poeti della tetradde salentina verso i loro modelli, Teodoro Studita, Ignazio Diacono, Cristoforo Mitileneo, Teodoro Prodromo);

d) un alto tasso di elaborazione letteraria, prevalentemente per quanto attiene alle «figure di parola», cioè agli elementi più propriamente connotativi del linguaggio poetico.

Marco trasmise a qualcuno queste esperienze e queste competenze? Compose altre opere? Attivò e stimolò intorno a sé in Otranto un circolo di lettura e discussione di testi, classici o meno che fossero? Incitò alla produzione di altri componimenti poetici per le feste dell'anno liturgico?

È ignoto, laddove è indiscusso che le grandi direttrici dello sviluppo letterario e della produzione di manoscritti nel Salento (l'intreccio e l'interfaccia culturale tra i libri in quanto «testi» e i libri in quanto «oggetti»<sup>(50)</sup>, dal X al XIII secolo), quali sono state tratteggiate in numerosi e autorevoli studi<sup>(51)</sup> – con particolare riferimento all'erudizione di carattere grammaticale, etimologico, filologico e retorico, alla compenetrazione tra poesia e liturgia, alla continua attenzione per gli sviluppi ope-

<sup>(50)</sup> Mi rifaccio qui a una distinzione culturale più volte enunciata ad es. da G. CAVALLO, di cui vd. ad es. *Lo specchio omerico*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 101 (1989), pp. 609-627 (le pp. 610-616 sono particolarmente vicine agli argomenti oggetto del mio presente contributo).

<sup>(51)</sup> Importante anzitutto P. CANART, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, in *Scrittura e civiltà*, 2 (1978), pp. 103-162, tradotto pressoché integralmente in *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, a cura di G. CAVALLO, Roma-Bari 1982, pp. 103-153. Vd. anche *ibid.* il saggio del curatore, *Libri greci e resistenza etnica in Terra d'Otranto*, pp. 155-178, con particolare riferimento alle pp. 158-160 (sui secoli X e XI). Sempre di G. CAVALLO, *Mezzogiorno svevo e cultura greca*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 84-85 (1991-1992), alle pp. 433-440. Per la continuità della produzione poetica (sotto la forma dell'iscrizione) nell'XI secolo bizantino, vd. A. JACOB, *L'inscription métrique de l'enfeu de Carpignano*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 20-21 (1983-1984), pp. 103-122. Nella stessa rivista, di ACCONCIA LONGO, *Un nuovo codice cit.*, con particolare riferimento a Teodoto di Gallipoli e alle caratteristiche della sua produzione letteraria nel XIII secolo.



ranti nella capitale – rientrano perfettamente nei tratti salienti della figura di Marco, al di là di qualsiasi insistenza sul rapporto tra centro e periferia, tra dominazione e soggezione culturale.

Va inoltre ricordato che una ricca attività di commento alla tradizione poetica in cui si inscrivono i troperi di Marco d'Otranto fiorì molto presto. Già Giorgio Cherobosco considerò e amalgamò nei suoi scritti grammaticali l'opera poetica di Giovanni Damasceno<sup>(52)</sup>, poi vi fu il breve commento lemmatico di Teodosio Grammatico ai canoni del Damasceno<sup>(53)</sup>, redatto a fine IX secolo in Italia del Sud (ma non nel Salento), laddove già a inizio XII secolo, nell'area di Reggio, compare il più antico manoscritto di commento ai canoni liturgici opera di Gregorio Pardo, metropolita di Corinto, a noi pervenuto<sup>(54)</sup>.

La sopravvivenza dell'opera dell'autore (e delle problematiche ad essa correlate) era dunque assicurata sia dalla sua trasmissione diretta sia dal suo inserimento in un corpus che non solo era continuamente attualizzato alla luce dell'esigenza liturgica, ma che veniva anche studiato e commentato all'interno delle scuole, quale era quello dei canoni innologici<sup>(55)</sup>.

### 3.

Il rapporto con la precedente tradizione letteraria – e particolarmente con l'elaborazione costantinopolitana – all'interno di un contesto o di un genere omogeneo (quello della poesia in dodecasillabi «giambici»), persino l'orgogliosa opzione a favore del greco come persistente linguaggio di cultura in un contesto culturale fortemente occidentaliz-

---

<sup>(52)</sup> W. BUEHLER – C. THEODORIDIS, *Johannes von Damaskos terminus post quem für Choïroboskos*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 69 (1976), pp. 397-401; C. THEODORIDIS, *Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choïroboskos*, ivi, 73 (1980), pp. 341-345.

<sup>(53)</sup> E. L. DE STEFANI, *Il lessico ai Canoni di Giovanni Damasceno secondo un ms. romano*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 21 (1912), pp. 431-435; G. DE ANDRÉS, *Carta de Teodosio el Gramático (s. IX) sobre el lexico de los canones de San Juan Damasceno, según el codice Complutense 'Villamil n. 30'*, in *Emerita*, 41 (1973), pp. 377-395.

<sup>(54)</sup> Si tratta del già menzionato cod. *Vaticanus gr.* 1926, trascritto da Leonzio di Reggio nel 1124-25; circa la fortuna dell'opera nell'Italia del Sud vd. CANART, *op. cit.*, p. 133; A. JACOB, *Une bibliothèque médiévale de Terre d'Otrante* (Parisinus gr. 549), in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 22-23 (1985-1986), p. 302, n. 80.

<sup>(55)</sup> A. DEMETRAKOPOULOS, *The Exegeses of the Canons in the Twelfth Century as School Texts*, in *Δίπτυχα*, 1 (1979), pp. 143-158.



zato<sup>(56)</sup>, sono elementi che sollevano implicazioni legate alla «memoria poetica»<sup>(57)</sup> nonché agli artifici connotativi necessari ai poeti per qualificare la loro attività espressiva all'interno di una condivisa tradizione.

È questo un tipo di lettura e di ricerca che i poeti «salentini» – siano tali per destino o per nascita – vissuti dal X al XIV secolo ben sostengono, dato che se mai è esistita una poesia ingenua e sorgiva questa non era certo la loro, imbevuti come erano non solo di letture classiche ma dei loro «libri-testi»: scoli, opere erudite, lessici, dizionari etimologici.

Applicando anche alle loro opere la griglia delle figure di parola elaborata ad es. da Augusta Acconcia Longo per Teodoro Prodromo<sup>(58)</sup> troveremmo, anche qui, non meno di venti figure di parola, ciò che tanto deliziava lettori e artefici a Bisanzio. Eppure la lettura e il tentativo di comprensione di quei testi non si limita alla ricognizione o all'elenco degli artifici costitutivi, così come il *gourmet*, quando degusta un piatto, ricerca qualcosa più che la mera individuazione dei suoi ingredienti<sup>(59)</sup>.

Persino più ravvicinato e diretto del rapporto di Marco con Cosma (e con Cassia), e non meno ricco di implicazioni storico-culturali, alla luce della memoria poetica, è il dialogo letterario che si sviluppa all'interno della tettrade salentina del XIII secolo.

Si consideri ad esempio l'omaggio di Giovanni Grasso<sup>(60)</sup> nei confronti del suo maestro, il γραμματικός Nicola-Nettario che fu abate del monastero di Casole<sup>(61)</sup>:

Πόνους ἐνεγκὼν ἀφορήτους ἐν βίῳ  
καὶ τῆς σοφίας ἐμφορηθεὶς πλησμίως

(56) Vd. G. CAVALLO, *Libri e lettori* cit., pp. xxvi-xxvii.

(57) Vd. G. B. CONTE, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1974.

(58) Vd. A. ACCONCIA LONGO, *Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodromo*, Roma 1983, pp. 61-65. Diverso approccio mostrò Enrica FOLLIERI nella sua edizione dei *Calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, Bruxelles 1980, vol. I, pp. 88-96, dove un'impressionante serie di artifici veniva riassunta e sussunta sotto la sola etichetta del λογοπαίγνιον.

(59) La metafora culinaria applicata al fare e al leggere poesia è già in Eustazio, vd. VAN DER VALK nella prefazione a *op. cit.*, vol. II, p. xxvii, nn. 7, 8, 9.

(60) Sulla sua vita e opera vd. ad es., con le relative bibliografie, M. GIGANTE, *Poeti bizantini di terra d'Otranto nel secolo XIII*, II ediz., Napoli 1979, pp. 43-53; ID., in *I Bizantini in Italia* cit., pp. 633-634; ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., pp. 171-172.

(61) Dopo l'opera fondante di J. M. HOECK – J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole*, Ettal 1965, vd. GIGANTE, *Poeti* cit., pp. 37-41; ID., *I Bizantini* cit., pp. 631-632; ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., pp. 169-171.



ὁ Νεκτάριος ἑβδομος τῶν πατέρων  
μόνην ἐφεῦρες τήνδε Κασούλων λάχος,  
ἦν χρυσοτεύκτοις σκεύεσσι τε καὶ βίβλοις,  
ὑφάσμασι δώροις τε τοῖς πολυτίμοις  
κατηγλάϊσας· εὐγέ σου τῶν καμάτων<sup>(62)</sup>.

Il testo, di cui M. Gigante ha due volte prodotto la sua traduzione<sup>(63)</sup> oltre che un apparato di note<sup>(64)</sup>, emerge in tutti i suoi significati quando lo si confronta, alla luce della summenzionata «memoria poetica», con la sequenza di componimenti che Nicola-Nettario aveva dedicato agli egumeni di Casole, dai predecessori al suo stesso successore, con una commistione di poesia e profezia che può ricordare l'esempio di Marco.

In quella serie egli aveva parlato anche di sé:

Καὶ Νεκτάριος ἑβδομον μέτρον φέρει  
οὐ τῇ πατρίδι συχνὸν ἐμμείνας χρόνον,  
ἀλλ' ἐν ξένοις, οἷάπερ ἀλήτης, ξένος,  
κόπους ὑπέστη καὶ πόνους καθ' ἡμέραν<sup>(65)</sup>.

Il suo autoritratto poetico è apparso suggestivamente «quasi di un ulisside»<sup>(66)</sup>, ma in termini di memoria poetica si cercherebbe invano un'eco omerica<sup>(67)</sup>.

Sono ben diverse le presenze che si impongono, in una speciale e tipica miscela di classico e di cristiano. Innanzitutto il nesso ἐν ξένοις ... ξένος (v. 3) è di filiazione direttamente tragica, da Sofocle *Filottete* 135:

τί χρή τί χρή με, δέσποτ', ἐν ξένῳ ξένον  
στέγειν

e se qualcuno opporrà un possibile valore proverbiale e generico del nesso, va ribattuto sia che non si tratta dell'unica memoria sofoclea in

<sup>(62)</sup> Riproduco da GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 103.

<sup>(63)</sup> *Ibid.*, p. 119; *Id.*, in *I Bizantini*, p. 633. Osservazioni alla traduzione da parte di Enrica Follieri nella sua recensione apparsa in *Byzantinische Zeitschrift*, 76 (1983), p. 37.

<sup>(64)</sup> *Id.*, *Poeti*, p. 127.

<sup>(65)</sup> *Ivi*, p. 76 (testo), p. 86 (traduzione), p. 92 (commento).

<sup>(66)</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>(67)</sup> Hom. *Od.* 9.270 sg. (Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, / ξείνιος, ὅς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ), che pure attiene alle vicende di Ulisse, resta estraneo al contesto.



Nicola-Nettario<sup>(68)</sup> sia e soprattutto che nel periodo considerato Sofocle era attivo non solo nella Memoria Poetica come «testo» ma anche nei fatti come oggetto e «libro», al cuore cioè di un'intensa attività di trascrizione e di interpretazioni, se sono fondate le molte autorevoli opinioni sull'importanza del Salento quale veicolo della tradizione manoscritta dei tragici greci<sup>(69)</sup>.

La memoria dei tragici non è tutto, perché il componimento esibisce altra e sacrale presenza nel nesso scritturistico κόποι καὶ πόνοι (Salmi 9,28 e 89,10<sup>(70)</sup>) che costituisce molto più dell'assonanza peraltro opportunamente rilevata<sup>(71)</sup>. L'eco dei Salmi chiude e avvolge il componimento dell'Autore come un sigillo, l'«ulisside» è un guerriero come Filottete e David ma va letto nel segno e nel τύπος delle sofferenze di Giobbe.

Ora, il componimento di Giovanni Grasso in memoria di Nicola-Nettario costituisce in un certo senso l'omaggio, il commento e il prosiegua ai versi che si sono appena esaminati. L'allusione è dichiarata nella ripresa di ἑβδομος con ἑβδομον (spostato dal primo al terzo verso) ma è soprattutto l'incipit, secondo le leggi della memoria poetica e del sistema allusivo<sup>(72)</sup>, a fungere da anello che congiunge e al tempo stesso distingue e definisce. È vero difatti che il primo verso di Giovanni Grasso riprende il πόνους che già era stato di Nicola-Nettario. Ma nel contempo viene perduto il nesso κόπους / πόνους, ed è molto più che la perdita di un'assonanza. In verità, se la questione fosse soltanto di assonanze, Giovanni Grasso avrebbe agevolmente recuperato questa connotazione con il riecheggiamento dell'ἀφορήτους in primo verso del modello da parte dell'ἐμφορηθείς in pari sede nel suo secondo verso.

Dunque la perdita del nesso κόπος / πόνος è la deliberata cancellazione, da parte di Giovanni Grasso, di una connotazione, e quella

(68) Altro esempio in F. M. PONTANI, *Sui poeti bizantini di terra d'Otranto*, in *Bisanzio e l'Italia* cit., p. 325.

(69) Sempre da *Bisanzio e l'Italia* cit., vd. J. IRIGOIN, *La tradition manuscrite des tragiques grecs dans l'Italie méridionale au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 132 sgg., 143. Sempre fondamentale l'impostazione di A. TURYN, *Studies in the manuscript tradition of the Tragedies of Sophocles*, Urbana 1952; *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I. Text, Urbana - Chicago - Londra 1972, pp. 42 sgg.

(70) Soprattutto quest'ultimo, per il suo riferimento ai «giorni»: αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν ἡμῶν ... καὶ τὸ πλεῖον αὐτῶν κόπος καὶ πόνος.

(71) GIGANTE, *Poeti* cit., p. 92.

(72) CONTE, *op. cit.*, p. 10, pp. 47 sgg.



connotazione attiene all'elemento scritturistico e cristiano che invece Nicola-Nettario aveva elaborato e sottolineato. E tale cancellazione avviene secondo le specifiche dinamiche della memoria poetica.

Specularmente, l'accento di Giovanni Grasso batte su una invero piuttosto generica σοφία, più facilmente interpretabile come la σοφία erudita del γραμματικός che fu Nicola-Nettario.

Anche nel resto del componimento si trovano aspetti più laici o profani che specificatamente religiosi in riferimento a Nicola-Nettario. La definizione di πατήρ ha valore piuttosto locale – in riferimento a Casole – che spirituale, laddove ci si diffonde sulla εὐεργεσία di Nicola-Nettario a favore dell'edificio monastico, con accenti che sconfinano nel compiacimento dell'arte sontuaria. Si ritrova qui un elemento di attenzione al fasto edilizio e architettonico che è presente anche in altri testi poetici di Giovanni Grasso, a partire dal componimento ὡς ἀπὸ μέρους τοῦ Παλατίου<sup>(73)</sup>, che esprime una laica e secolare e privata (e ben poco istituzionale o monastica o cristiana) sollecitudine nella rappresentazione dell'edificio di cui si tratta<sup>(74)</sup>.

Che poi effettivamente Nicola-Nettario si sia prodigato per incrementare le bellezze del monastero<sup>(75)</sup> è indiscutibile e resta, come tale, nell'ambito della denotazione – ma ciò che qui conta è la rappresentazione connotativa.

In tal modo la memoria poetica e l'arte allusiva, che pure ora non comportano imitazione né, necessariamente, emulazione, restano puntatori importanti di mutati accenti sia personali e individuali sia più latamente storici e culturali.

#### 4.

Particolarmente efficace si rivela lo studio della connotazione letteraria a fronte di componimenti che in termini informativi, «denotativi», presentano il medesimo oggetto.

---

<sup>(73)</sup> GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 84 (trad. a p. 90, note a p. 97), che ascrive il componimento a Nicola-Nettario. Sulla corretta interpretazione del testo vd. PONTANI, *loc. cit.*, pp. 325-326.

<sup>(74)</sup> Se in età comnena si era affermato il concetto dell'individualismo artistico (si pensi alla mitologia dell'artista Eulalio), questo è uno dei primi esempi relativi alla fascinazione della committenza privata, che conoscerà ulteriori sviluppi (nel senso della proprietà privata) al tempo dei Paleologi, ad es. con Teodoro Metochita, vd. R. GUILLAND, *Le palais de Théodore Métochite*, in *Revue des études grecques*, 35 (1922), pp. 98 sgg.

<sup>(75)</sup> HOECK – LOENERTZ, *op. cit.*, p. 28.



Si pensi ai versi per san Basilio il Grande pubblicati da Augusta Acconcia Longo e da André Jacob nella loro importante e già menzionata «Antologia Salentina»<sup>(76)</sup>, versi ascrivibili a Nicola d'Otranto, figlio di Giovanni Grasso, e pertanto esponente di ciò che potremmo chiamare terza generazione o terzo tempo della poesia bizantina nel Salento.

Τέθνηκε Βασίλειος ἀγροίκοις μόνοις,  
σοφοῖς δὲ πάντως καὶ φίλοις μαθημάτων,  
εἰπεῖν δ' ἀληθές, καὶ διδασκάλοις λόγων  
ζῆ καθ' ἐκάστην ὥς λαλῶν ἐκ τῶν βίβλων.

Basilio è morto solo per gli ignoranti,  
ma per i dotti, per gli amanti delle scienze  
e a dire il vero anche per i maestri di letteratura,  
egli vive ogni giorno, poiché parla dai libri.

Tali versi possono essere proficuamente confrontati con il componimento anch'esso dedicato a Basilio nei calendari in metro classico di Cristoforo di Mitilene, che tanta popolarità ebbero nel mondo bizantino<sup>(77)</sup> in generale e così segnatamente in area salentina.

Ζῆ Βασίλειος καὶ θανὼν ἐν Κυρίῳ  
ζῆ καὶ παρ' ἡμῖν ὥς λαλῶν ἐκ τῶν βίβλων.

Vive Basilio, sebbene morto, nel Signore;  
Vive anche presso di noi, poiché parla dai libri.

La strategia letteraria del poeta salentino nei confronti del suo inequivocabile modello sembra a un primo sguardo puramente quantitativa, quasi che la connotazione letteraria equivalga all'incremento (al raddoppiamento) nel numero dei versi. Ma l'esame ravvicinato offre altri spunti.

L'omaggio al modello – datato di almeno due secoli, dieci generazioni – è in realtà qualitativo, e se la chiusa è assolutamente coincidente (Nicola cioè non allude a Cristoforo né lo riecheggia ma lo ripete), l'apertura invece è nel segno del più totale rovesciamento. Perciò anche l'enunciato della chiusa, in un contesto diverso, assume diverso significato.

<sup>(76)</sup> ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., p. 207.

<sup>(77)</sup> Vd. FOLLIERI, *I calendari* cit., vol. I, pp. 251 sgg.; ACCONCIA LONGO – JACOB, *Poesie di Nicola* cit., p. 372; L. R. CRESCI – L. SKOMORCHOVA VENTURINI, *I versetti del Prolog stišnoj*, Torino 1999. Il componimento si legge in FOLLIERI, *I calendari* cit., vol. II, p. 129.



In Cristoforo, Basilio apriva nel segno della «vita», benché fosse morto da secoli, in Nicola invece «apre» nel segno della morte, con un vigoroso, arcaico τέθνηκε<sup>(78)</sup>. Il rovesciamento si precisa nello svolgimento del poema. Basilio è morto solo per gli ignoranti, ma tutto è diverso per le persone di cultura, tra i quali si segnalano i διδάσκαλοι λόγων, con un riferimento al mondo scolastico, la cui importanza per il Salento è stata sottolineata in più articoli da André Jacob<sup>(79)</sup>. Per le persone di cultura Basilio vive e parla ancora, dai libri e con i libri, che si presentano nel segno dell'opposizione, non della continuità (come era per Cristoforo).

Ancora una volta il riferimento cristiano che era presente nel modello viene cancellato, ma con una strategia diversa rispetto a quella seguita da Giovanni Grasso nei confronti di Nicola-Nettario. Per Cristoforo di Mitilene, Basilio viveva in Dio dopo la morte, e restava un santo nel cielo dei beati, parimenti accessibile a dotti e a ignoranti accomunati nel segno della fede cristiana.

Quello di Nicola di Otranto è invece un empireo puramente librario, se non libresco. È il libro, nella sua duplice accezione di «testo» e di «oggetto», il discrimine della sopravvivenza. Basilio è morto per «coloro che NON fanno». Del resto, il più disteso sviluppo dei contenuti si trova ai versi 2 e 3 del componimento di Nicola d'Otranto, là dove egli può tratteggiare non le caratteristiche del santo ma quelle del pubblico (libresco) di Basilio, che è l'orizzonte in cui lo stesso autore rientra<sup>(80)</sup>. Più che di Basilio e della sua sopravvivenza, Nicola d'Otranto parla dell'esistenza di sé e del suo mondo.

<sup>(78)</sup> Certamente non derivata da Nicola d'Otranto, ma non per questo meno meritevole di essere segnalata, è un'apertura novecentesca, di Ezra Pound (*Cantos*, LXXXIV) dove un analogo τέθνηκε risuona come un lugubre rintocco in riferimento a un Angold che non era il benemerito bizantinista ma un poeta e pilota britannico, morto nel corso del secondo conflitto mondiale:

8<sup>th</sup> October:

*Si tuit li dolh el plor*  
Angold τέθνηκε  
*tuit lo pro, tuit lo bes*  
Angold τέθνηκε

<sup>(79)</sup> Vd. JACOB, *Une bibliothèque cit.*; ID., *Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante*, in *Atti del II Congresso internazionale di studi salentini e del I Congresso storico di Terra d'Otranto (Lecce, 22-25 ottobre 1976)*, Lecce 1980, pp. 53-77.

<sup>(80)</sup> Diversa la situazione in Cristoforo, che tutti accomuna nel generico ήμιν.



Nella seconda e nella terza generazione salentina si disegna dunque un mondo senza cielo, o con meno cielo, rispetto ai predecessori e ai modelli. Un mondo caratterizzato semmai dall'identità di gruppo nel segno della σοφία, proiettata da Giovanni Grasso su Nicola-Nettario (v. 2), da Nicola d'Otranto invece avocata a sé e ai suoi amici (v. 2).

## 5.

Più che il cielo cristiano, ai poeti della tetrade salentina appare ricco, inesauribile tesoro d'ispirazione il linguaggio in quanto tale, sino alla mistica segreta dell'onomastica estrema<sup>(81)</sup>. Fieri della loro competenza, essi non temono di contrapporsi con qualche orgoglio di casta agli indotti, ben lontani in questo sia dalle esortazioni di Nicola Nettario, che così esortava:

μὴ φυσιωθῆς ὑπεραρθῆναι θέλων.

Γενοῦ ταπεινός, ἵνα μὴ μείνης κάτω<sup>(82)</sup>

sia dalla coeva rivalutazione di quanto è umile e negletto nell'uomo, che in quegli anni, a poche centinaia di chilometri di distanza ma in un mondo spirituale tanto diverso, accendeva l'animo di Francesco d'Assisi e dei suoi seguaci.

Eppure non tutto è agevole per quei ludi poetici, e un artificio connotativo potrebbe qui insinuare che su quei *ludi* si proiettino *lupi*. È un tema ricorrente nella produzione della tetrade salentina, e bene lo si coglie in un altro testo di Nicola d'Otranto – se veramente ancora è lui – a fronte di un precedente componimento di Cristoforo Mitileneo. Il modello aveva scritto

---

(81) Si pensi al componimento (forse ancora opera di Nicola di Otranto) per Gregorio Taumaturgo, in ACCONCIA LONGO – JACOB (*Une anthologie* cit., p. 207), che «non ha minimamente smentito il suo nome» (v. 4), laddove il gioco paronomastico non è sviluppato in un affine componimento giambico sul medesimo santo, opera di un maestro costantinopolitano e mediobizantino ben noto in Italia Meridionale: Teodoro Studita (ed. P. SPECK, *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlino 1968, p. 210). Persino più spinti, nelle poesie contro Parma, i dibattuti e anche controversi giochi paronomastici di Giovanni Grasso e di Giorgio di Gallipoli su πάρμα, πάλμα, παλάμη, dove Federico è designato come Φρυκτώνυμος, Φρυκτωρίας, Φρυκτωρίκος. Qui distinguere poesia civile e poesia religiosa (come, in certi periodi della musica occidentale, distinguere quali categorie a sé la produzione «profana» e quella «sacra» di alcuni autori) appare improprio, la differenza è denotativa, attiene al soggetto, non al modo dell'espressione – e il modo è della connotazione dotta.

(82) GIGANTE, *Poeti* cit., p. 76 (VIII, vv. 2 sg.).



Ποίμνην ἀφέντες τὴν ἑαυτῶν, ποιμένες  
 ἰδεῖν καλὸν σπεύδουσι Χριστὸν ποιμένα<sup>(83)</sup>.

Il lor proprio gregge abbandonano i pastori,  
 a vedere corrono Cristo, il buon pastore

La composizione, impostata in termini oggettivati e descrittivi, asseverati dalla terza persona plurale, risulta anche visivamente perfetta, con i riferimenti a greggi e pastori che costituiscono gli angoli di una figura geometrica. Ora, Nicola d'Otranto non si limita a incrementare quantitativamente, come è solito fare, ma trasforma in allocuzione diretta (con la seconda persona plurale e il verbo al modo imperativo) il dettato di Cristoforo Mitileneo: il suo è un *Adeste fideles*<sup>(84)</sup>.

Ποίμνην προβάτων νῦν ἀφέντες, ποιμένες,  
 ὁλοψύχως σπεύσατε καλὸν ποιμένα  
 Χριστὸν κατιδεῖν τῶν λύκων ἀναιρέτην  
 ἐλθόντα σῶσαι ποίμνιον χριστωνύμων<sup>(85)</sup>.

Il gregge di pecore ora abbandonate, pastori  
 di tutto cuore correte a rimirare il buon pastore,  
 Cristo, dei lupi il distruttore,  
 venuto a salvare il gregge dei cristiani

Dunque, il Buon Pastore di Nicola non salva evangelicamente le pecorelle e neppure rabbonisce il lupo come nei Fioretti francescani. È più aggressivo, e più che un pastore nel segno di Abele appare un cacciatore nel segno di Apollo Licio<sup>(86)</sup> con riferimento alla mitologia<sup>(87)</sup>. Il suo gregge è di χριστώνυμοι, letteralmente «di chi ha Cristo nel nome», e come ciò possa valere per gli stessi pastori che nel giorno del Natale vedono il Cristo per la prima volta, è difficile a dirsi.

Evidentemente non è la credibilità e la plausibilità dell'informazione o della storia, cioè il messaggio denotativo in quanto tale, ciò che sta a cuore al poeta; egli ama sottolineare l'opposizione con i lupi (come in altro componimento sviluppava la contrapposizione tra dotti e indotti),

<sup>(83)</sup> S. EUSTRATIADES, *Ἀγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Atene 1960, p. 396.

<sup>(84)</sup> Vd. *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti*, dir. da A. BASSO, *I titoli e i personaggi*, vol. I, Torino 1999, p. 20, s.v.

<sup>(85)</sup> ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., p. 204.

<sup>(86)</sup> τῶν λύκων ἀναιρέτης = λυκοκτόνος.

<sup>(87)</sup> Vd. più innanzi a proposito di un'altra creatura mitologica.



con facile riferimento al nemico mondo «latino», analogamente a quanto accadde nel componimento che Nicola-Nettario aveva a suo tempo profeticamente dedicato al suo ancora ignoto successore<sup>(88)</sup>.

## 6.

Quel successore avrebbe avuto il nome di Poimen (onomasticamente, il «pastore» per eccellenza), avrebbe retto il monastero dal 1239 al 1256<sup>(89)</sup> e dopo la sua morte sarebbe stato per lui composto un testo poetico anonimo<sup>(90)</sup> che merita esaminare e che qui proponiamo introducendo talune varianti rispetto all'edizione Gigante<sup>(91)</sup>. Tali varianti coinvolgono lettura, punteggiatura e finanche l'interpretazione del passo nel suo complesso:

Ἡ σὴ φύσις ἀγία, Ποιμὴν παμμάκαρ<sup>(92)</sup>,  
 εἰς θάμβος ἔλκει τὴν φύσιν τῶν αὐλῶν  
 ὡς σὴν μόνην ἰδοῦσαν αὐλῶς φύσιν  
 καταβιῶσαν ἐν μέσῳ τῶν ἐνύλων.  
 Δειναῖς Χάρωνος προσβολαῖς οἷα ζάλαις  
 Ποιμὴν προ<σ>εστῶς, Κασούλων στερρὸς κίων,  
 πέπτωκε <- x> φύσεως <εἰ>κῶν <v>όμοις<sup>(93)</sup>  
 καὶ τῇ παρούσῃ συγκαλύπτεται πέτρα  
 ὡς οἷα τις μάργαρος ἐν τοῖς ὀστράκοις.

Ci sembra in tal modo che la punteggiatura introdotta a fine v. 4 anziché v. 5 non lasci irrelato il προσβολαῖς del v. 5, che mal si lega ai versi precedenti, e che invece, retto non già da προεστῶς ma da προσεστῶς<sup>(94)</sup>, risulterebbe dare un senso plausibile al componimento, che potrebbe essere così reso:

La tua natura santa, Poimen beatissimo,

<sup>(88)</sup> Vd. GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 76 (testo), 86 (traduzione), 92 (note).

<sup>(89)</sup> Vd. HOECK – LOENERTZ, *op. cit.*, p. 12.

<sup>(90)</sup> Eppure la sua struttura compositiva, con l'apertura speculativa e la successiva invocazione d'appello al personaggio evocato, ricorda il testo di Giovanni Grasso per san Cristoforo, vd. GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 107.

<sup>(91)</sup> GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 93, comunque migliorativo (v. 7) rispetto a HOECK-LOENERTZ, *op. cit.*, p. 144.

<sup>(92)</sup> Vd. E. FOLLIERI nella sua recensione a GIGANTE, *cit.*, p. 34.

<sup>(93)</sup> Ivi, p. 35.

<sup>(94)</sup> Si aggiunga incidentalmente che la confusione manoscritta προ- e προσ-ίστημι è attestatissima.



muove a stupore la natura degli esseri immateriali  
poi che vede la sola tua natura immaterialmente  
vivere fra gli esseri materiali.

Poimen, salda colonna di Casole, che si è opposto  
ai tremendi assalti – pari a tempeste – di Caronte,  
è caduto <...> cedendo alle leggi di natura  
ed è occultato dalla pietra qui presente  
tale a perla nel suo guscio.

Non sbaglierebbe, probabilmente, chi qui individuasse non uno ma due testi poetici giustapposti (non sarebbe l'unico esempio di giustapposizione contaminante nel manoscritto<sup>(95)</sup>), ed è opportuno notare che l'immagine della perla nella conchiglia è ricorrente nella memoria poetica degli autori salentini sin da Nicola-Nettario<sup>(96)</sup>.

Di particolare interesse è però soprattutto il Χάρωνος in 5° verso. Può essere sì letto come semplice memoria classicistica da combinare con le creature immateriali e angelicate evocate nei versi precedenti<sup>(97)</sup>, ma non va necessariamente connesso con il Caronte traghettatore di anime della tradizione classica, per quanto la persistenza di tale figura nella tradizione del Salento sia stata più volte evidenziata<sup>(98)</sup>. Forse il rimando è alla tradizione popolare e mediobizantina del χαροπάλεμα, la lotta con Caronte inteso come Ade o Thanatos<sup>(99)</sup> – tema che coinvolge anche la tradizione religiosa, là dove è questione della lotta del Cristo contro Ade nel Sabato Santo per il riscatto delle anime dei Giusti morti prima della Nuova Alleanza<sup>(100)</sup>.

Un elemento classico che è anche divenuto popolare ed etnico viene così assunto nella poesia dotta. Non diversamente, nello stesso periodo il termine ἑλλήν, che prima indicava essenzialmente il «pagano», tra XII e XIII secolo comincia a screziarsi di connotazioni culturali positi-

<sup>(95)</sup> Vd. GIGANTE, *Poeti cit.*, pp. 77 e 89, con le osservazioni di PONTANI, *loc. cit.*, p. 325. Anche ACCONCIA LONGO – JACOB, *Poesie di Nicola cit.*, p. 374, n. 16.

<sup>(96)</sup> GIGANTE, *Poeti cit.*, p. 82, XXIII 1.

<sup>(97)</sup> Non diversamente Nicola-Nettario aveva a suo tempo accostato i Salmi e Sofocle, vd. *supra*, pp. 196-197 e nn. 68-71.

<sup>(98)</sup> B. MONTINARO, *Canti di pianto e d'amore dall'antico Salento*, Milano 1994, pp. 24 sgg.

<sup>(99)</sup> H.-G. BECK, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, Monaco 1971, pp. 90-92, 95.

<sup>(100)</sup> Il tema, che già pervadeva il τετραφύδιον di Marco d'Otranto, ricompare in almeno due componimenti della silloge pubblicata da ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie cit.*, p. 197 (testo n. 19.7) e p. 199 (n. 19.16).



ve, e ciò nel senso di un'identità essenzialmente etnica, contrapposta all'alterità dei Latini<sup>(101)</sup>.

## 7.

Poesia modulata all'ombra dei «classici moderni» di Bisanzio, variazioni sul tema nelle quali spesso l'elemento individuale, la personalità del poeta – ciò che è stato definito *der Mensch in der byzantinischen Literatur*<sup>(102)</sup> – resta assente. Poesia non da insegnare ai giovani delle scuole ma da delibare all'interno di una ristretta cerchia di intenditori.

Eccezioni alla regola? Sì, come sempre. Le troviamo in un ristretto gruppo di componimenti testimoniati nella meritoria e più volte menzionata «Antologia Salentina» pubblicata da Acconcia Longo e da Jacob, e che qui si sintetizzano nella seguente tabella:

N° progr.	Pagina	Autore	Oggetto	Modello
19.5	197	ignoto <sup>(103)</sup>	Εἰς τὸ δειπνον	Teodoro Prodromo <sup>(104)</sup>
19.6	197	ignoto	Εἰς τὸν νιπτήρα	
19.7	197	ignoto	Εἰς τὴν σταύρωσιν	
19.30	202	Demetrio? <sup>(105)</sup>	<i>In S. Deiparam</i>	
19.31	202-203	Demetrio?	<i>In eandem</i>	
19.32	203	Demetrio?	<i>In quendam martyrem</i>	Giorgio di Gallipoli <sup>(106)</sup>
19.33	203	Demetrio	<i>In SS. Petrum et Paulum</i>	
19.54	208	Demetrio?	<i>In eosdem</i>	
19.55	208	Demetrio?	<i>In Crucifixionem</i>	
19.56	208	Demetrio?	<i>In D.N. Iesum Christum</i>	
19.57	209	Demetrio?	<i>In S. Deiparam</i>	
19.58	209	Demetrio?	<i>In eandem</i>	

<sup>(101)</sup> Vd. ad es. *Oxford Dictionary of Byzantium* cit., vol. II, pp. 911-912 (s.vv. *Hellenes*, di A. KAZHDAN; *Hellenism*, di A.-M. TALBOT – A. KAZHDAN). Per giungere allo «specifico salentino», nei componimenti di Teodoto di Gallipoli per Teodoro Cursiota (vd. ACCONCIA LONGO, *Un nuovo codice* cit., p. 135 e n. 23) si legge addirittura τὸ πάγιον στήριγμα τοῦ Γραικῶν μέρους (III 10, p. 163; il corsivo è mio).

<sup>(102)</sup> Il riferimento è ad A. KAZHDAN e al suo omonimo articolo in *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 28 (1979), pp. 1-21.

<sup>(103)</sup> ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., p. 179, definiscono gli epigrammi n° 19.5/6/7 «de bonne qualité».

<sup>(104)</sup> In Theodoros Prodromos, *Jambische und exametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und Neuen Testaments*, ed. G. PAPAGIANNIS, Wiesbaden 1997, vol. II, p. 231.

<sup>(105)</sup> Per i componimenti 19.30-33 e 19.54-58 va detto che il solo 19.33 presenta attribuzione certa a Demetrio, gli altri vengono ascritti al medesimo poeta in base a criteri interni (ACCONCIA LONGO – JACOB, *loc. cit.*, p. 178).

<sup>(106)</sup> GIGANTE, *Poeti* cit., p. 173.



Questi componimenti, quand'anche esemplati su modelli preesistenti, offrono sin dalla prima lettura un segnale di discontinuità rispetto a quelli precedentemente considerati, e tale discontinuità consiste in una forte ricerca di personalizzazione. L'appello alla figura divina o al santo – che precedentemente non coinvolgeva la sfera dell'io – diviene in questi componimenti caratterizzante:

- |               |  |
|---------------|--|
| 19.5 v. 7     | ἐξ οὗ μετασχεῖν ἀξιοθείην, Λόγε  |
| 19.6 v. 8     | ἐκ τῆς πιεζούσης με δουλείας ῥῦσαι   |
| 19.7 v. 5     | Χριστέ μου   |
| 19.30 v. 1    | Ὅμβρους δακρύων παράσχου μοι, Παρθένε  |
| 19.31 vv. 1,4 | Τῶν πταισμάτων μου τὴν ἀχλὺν καὶ τὸν ζόφον ... διασκέδασον   |
| 19.32 v. 4    | μάκαρ  |
| 19.33 vv. 1-3 | Τῶν ἀρετῶν τῇ πέτρᾳ στήσόν με, Πέτρε,<br>καὶ, Παῦλε, παῦσον τὴν ἐμὴν δυστυχίαν,<br>καθικετεύω Δημήτριος σὸς λάτρης |
| 19.54 vv. 1-2 | Τὴν πέτραν, οἶμοι, Πέτρε, τῆς ἀμαρτίας<br>ἐμὴν ... σύντριψον καρδίαν   |
| ivi, vv. 5, 7 | Καὶ σὺ δέ, Παῦλε, παῦσον τοὺς ἐμοὺς πόνους<br>ὀρθῶς τε πατεῖν τοῖς ἐμοῖς ποσὶ δίδου                                |
| 19.55 v. 2    | ὥς ἐκ μυχῶν ἔξεις με πυθμένων Ἄιδου  |
| 19.56 v. 2    | ὀλοψύχως σοι προστρέχω τῷ δεσπότη  |
| 19.57 vv. 3-4 | ... βοηθείας μοι νῦν χεῖρα δίδου<br>καὶ διέγειρον πρὸς μετανοίας φάος  |
| 19.58 vv. 3-4 | ... σύντριψον τὰς ψυχοφθόρους μύλας<br>τούτων, παναμώμητε Μῆτερ τοῦ Λόγου  |

Si insiste sul rapporto tra un lontano σύ e un presente ἐγώ, e nella distanza la poesia si volge in preghiera secondo la tradizione paracletica.

Parallelamente a questa urgenza espressiva e a questa ricerca salvifica si avverte però un impoverimento (ma non ancora la scomparsa) del vocabolario tecnico, cioè dell'elemento propriamente connotativo, con particolare riferimento a quelle competenze metriche e prosodiche che, non solo agli occhi dei critici moderni<sup>(107)</sup>, ma anche secondo autori bizantini come ad esempio Giovanni Tzetze, erano fra le caratteristiche fondanti dell'operare poetico<sup>(108)</sup>.

<sup>(107)</sup> ACCONCIA LONGO – JACOB, *Une anthologie* cit., p. 178.

<sup>(108)</sup> Giovanni Tzetze, *Exegesis in Homeri Iliadem*, ed. G. HERMANN, Lipsia 1812, p. 29,1-12.



Accantonando per il momento qualsiasi ipotesi attributiva<sup>(109)</sup>, si confronti il componimento salentino sull'Ultima Cena con il suo modello, un tetrastico di Teodoro Prodromo.

Così il salentino:

Δειπνεῖς, ὁ σωτήρ, καὶ γὰρ αἰώνων πέραν  
 δεῖπνος δὲ διπλὴν τὴν ἐνέργειαν φέρει·  
 καὶ γὰρ τελειοῖ τυπικὸν θῦμα νόμου,  
 ἀντεισάγει δὲ μυστικὴν σε θυσίαν,  
 ζωῆς τὸν ἄρτον, τὸν ποτήριον τότε  
 πίνοντα καινὸν οὐρανίοις ἐν θρόνοις  
 ἐξ οὗ μετασχεῖν ἀξιωθεῖν, Λόγε.

Tu ceni, o Salvatore, e davvero al di là del tempo  
 la Cena comporta un duplice valore,  
 poiché adempie il sacrificio figurale della Legge,  
 e introduce come mistico sacrificio Te,  
 pane di vita, che hai bevuto  
 il nuovo calice nei troni celestiali;  
 sia io degno di averne parte, o Verbo.

Così Teodoro Prodromo:

Θύεις τὸ θῦμα καὶ τὸ δεῖπνον ἐσθίεις  
 καὶ κλᾶς τὸν ἄρτον, ἄρτε, καὶ, κρατήρ, πίνεις·  
 ἄμφω γὰρ εἶ σύ, καὶ θυτήρ καὶ θυσία·  
 ὁ δὲ προδώσων ἐσθίει σε μὴ τρέμων.

Sacrifichi il sacrificio e mangi la cena  
 e spezzi il pane, tu pane, e, tu calice, bevi,  
 poiché sei le due cose, il sacerdote e l'offerta;  
 chi ti tradirà mangia e non ti teme.

Il poeta costantinopolitano descrive la scena (forse la sua è una ekphrasis di opera d'arte?) con geometrica concisione e precisione espressiva, dove il mistero dell'Ultima Cena, del Verbo che è pane e acqua di vita e nel contempo uomo che assume cibo e bevanda, viene sintetizzato

---

<sup>(109)</sup> Non si può certo proporre l'ascrizione a Demetrio dei tre componimenti definiti «de bonne qualité» per il solo fatto che anche in essi (in ispecie in 19.6) compaiono errori metrici e prosodici, ma in termini di vocabolario la contiguità è avvertibile, e soprattutto la tipologia delle invocazioni è un forte segnale di vicinanza. Conto di tornare su questo tema in altra sede.



mirabilmente nel v. 2. Se esiste il vocativo – il *σύ* – a designare nel Cristo il destinatario del messaggio, non è menzionato l'*ἐγώ* e tutto resta fermo, immobile nell'enigma dell'attimo, caratterizzato dal contrasto tra il Cristo silenzioso e il traditore che mangia senza timore.

Ben diversa la prospettiva del poeta salentino. Anch'egli si rivolge al Cristo, però scompare Giuda, e non solo lui, ma lo scenario tutto dell'Ultima Cena. La figura che si rapporta al Cristo è proprio quella dell'Autore che è anche l'Orante e che implora in prospettiva apocalittica<sup>(110)</sup> la sua parte del calice salvifico. Assume peso e valore l'io, l'ego; l'*ekphrasis* si è svolta in supplica.

Eppure la poesia non ha del tutto ceduto il passo alla espressione di una devozione individuale e privata. Agisce su di essa non solo la memoria poetica dell'ascendente (Teodoro Prodromo), ma anche una serie di memorie scritturistiche intrecciate fra loro, dove s'impone Matteo 26,29, quando, in relazione al «frutto della vite», Gesù Cristo dice di sé che *πίνω καινὸν ἐν βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς μου*.

Il poeta salentino che equipara il «regno del Padre» ai «troni celestiali»<sup>(111)</sup> e impetra la sua personale salvezza al Verbo chiede indirettamente la salvezza della sua tradizione letteraria e della sua memoria poetica e letteraria, giacché alla luce di essa la sua preghiera riceveva senso.

Ne parliamo oggi perché di certo, in questo, la sua preghiera è stata esaudita.

Università di Chieti

Paolo CESARETTI

---

<sup>(110)</sup> Sono grato al prof. Carlo Maria Mazzucchi per avere discusso con me il componimento, arricchendone la mia comprensione.

<sup>(111)</sup> Vd. Matteo 19,28; Luca 22,30.



## IL FRAMMENTO ESCORIALENSE DI GIOVANNI CATRARIO: UNA NUOVA LETTURA\*

Il manoscritto *Escor. Φ.II.19*<sup>(1)</sup>, completato da Giovanni Catrario<sup>(2)</sup> nel maggio del 1309 e contenente il testo dell'*Iliade* con scoli, reca nella

---

(\*) Desidero ringraziare Guglielmo Cavallo e Giuseppe De Gregorio per i consigli profusimi e l'amicizia dimostratami. Un sentito ringraziamento ad Augusta Acconcia Longo.

(<sup>1</sup>) Una descrizione del codice si trova in G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Madrid 1965, pp. 46-47, in cui, nonostante si dia una descrizione delle filigrane (il manoscritto è, infatti, su carta italiana), si afferma stranamente che il codice «está escrito en papel oriental amarillento, a veces manchado». Per altre informazioni cf. J. IRIGOIN, *Un amateur de pastiches dramatiques: Jean Catrarès*, in *Jahrb. d. Österreich. Byz.* 23 (1974), pp. 204-209; per la storia del codice è utile G. DE ANDRÉS, *Ein byzantinisches Komödienfragment in einer Handschrift des Escorial*, in *Jahrb. d. Österreich. Byz.* 23 (1974), pp. 201-204 (questi ultimi due contributi rappresentano rispettivamente la seconda e la prima parte del lavoro G. DE ANDRÉS – J. IRIGOIN – W. HÖRANDNER, *Johannes Katrares und seine dramatisch-poetische Produktion. Mit einer Tafel*, in *Jahrb. d. Österreich. Byz.* 23 [1974], pp. 201-214 – da cui è tratta la tavola qui riprodotta –, la cui terza e ultima parte è costituita da W. HÖRANDNER, *Das Dramenfragment des Katrares im Esc. Φ-II-19. Text und literarisch-metrische Bemerkungen*, in *Jahrb. d. Österreich. Byz.* 23 [1974], pp. 209-214).

(<sup>2</sup>) Sulla figura di Giovanni Catrario è d'obbligo rimandare almeno a *Repertorium der griechischen Kopisten, 800-1600*, 3. Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan* – Fasz. A, *Verzeichnis der Kopisten*, erstellt von E. GAMILLSCHEG unter Mitarbeit von D. HARLFINGER – P. ELEUTERI; Fasz. B, *Paläographische Charakteristika*, erstellt von H. HUNGER; Fasz. C, *Tafeln*, Wien 1997 (Österr. Akad. d. Wiss. Veröff. d. Komm. f. Byz., III/3 A-C), nr. 279 e tav. 151 e a *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (d'ora in avanti *PLP*), erstellt von E. TRAPP unter Mitarbeit von H. V. BEYER u. a., 1-12. Fasz.; Addenda zu Fasz. 1-12; Abkürzungsverzeichnis und Gesamtregister, Wien 1976-1996 (Österr. Akad. d. Wiss., Veröff. d. Komm. f. Byz., I/1-12; I/1-12 Add.; I/Reg.), V, nr. 11544; sull'attività svolta da Giovanni Catrario come copista rinvio al recente lavoro di I. PÉREZ MARTÍN, *El 'estilo salonicense': un modo de escribir en la Salónica del siglo XIV*, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), a cura di G. PRATO, Firenze 2000 (Pap. Flor., XXXI), pp. 311-331, spec. p. 320 e n. 40. Catrario figura, altresì, come l'au-



metà superiore del verso del suo ultimo foglio (91) un breve componimento drammatico, purtroppo incompleto, scritto per mano dello stesso Catrario e a lui attribuito<sup>(3)</sup>. Questo testo, pubblicato nel 1974 da

---

tore di una lunga satira in metro anacreontico rivolta contro il monaco Neofito; la satira è stata pubblicata da P. MATRANGA, *Anecdota graeca*, Romae 1850, pp. 675-682 e da I. DUJČEV, *Bŭlgarski dumi vŭv vizantijski stichove ot XIV vek*, in *Sbornik na Bŭlgarskata Akademija na Naukite i Istusvata* 41.1 (1945), pp. 130-150 (pubbl. in ID., *Proučvanija vŭrchu bŭlgarskoto srednovekovie* [*Études sur le moyen âge en Bulgarie*], in *Sbornik na Bŭlgarskata Akademija na Naukite*. Kniga 41.1. Klon istoriko-filologičen 21 [1949], pp. 130-150 [nr. XVIII]); una traduzione in italiano è in R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI-XIV*, Torino 1999, pp. 445-465.

(<sup>3</sup>) È opportuno soffermarsi in questa sede sulla questione del nome del personaggio e sulla trascrizione italiana «Catrario» qui adottata. Nella sottoscrizione dell'*Escor.* Φ.II.19 (f. 91<sup>r</sup>) si legge † Ἐτελειώθη ὁ παρὼν Ὅμηρος διὰ χειρὸς ἐμοῦ Ἰωάννου τοῦ Κατράρη:— ἔτους ,ϡωιζ' (ιζ *supra lineam*) ἰνδ(ικτιῶνος) ζ' μηνὶ μαίω:—; nella sottoscrizione del *Neapol.* III.D.28 (f. 164<sup>r</sup>), copiato nel 1314, analogamente troviamo † Ἐτελειώθη τὸ παρὼν βιβλίον διὰ χειρὸς ἐμοῦ Ἰω(άνν)ου τοῦ Κατράρη [μηνὶ] | ἀπριλλ(ίω)· ἰνδ(ικτιῶνος) ιβ'· ἔτους ,ϡῶκβ':—. Se ne ricava, dunque, un sostantivo della I declinazione del tipo Κατράρης (gen. Κατράρη), da cui deriva la trascrizione grafica «Catrares» (o «Katrares») che, usata già da Alphonse Dain – cf. A. DAIN, *À propos de l'étude des poètes anciens à Byzance*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1956 (Pubbl. dell'Univ. degli St. di Firenze. Fac. di lett. e fil., s. IV, vol. I), pp. 195-201, spec. pp. 198-199 –, continua ad incontrare un grande consenso da parte degli studiosi, soprattutto stranieri (cf. DE ANDRÉS, *Ein byzantinisches Komödienfragment* cit., pp. 203-204; IRIGOIN, *Un amateur* cit., pp. 204-209; HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., pp. 209-214; I. PÉREZ MARTÍN, *A proposito de dos codices copiados por Juan Catrares: los Escorialenses gr. X.I.13 y Φ.I.18*, in *Erytheia* 9.2 [1988], pp. 221-240; E. GAMILLSCHEG, *Beobachtungen zur Buchproduktion im byzantinischen Makedonien*, in *Βυζαντινὴ Μακεδονία 324-1430 μ. Χ.* Διεθνὲς συμπόσιο [Θεσσαλονίκη, 29-31 οκτοβρίου 1992], Θεσσαλονίκη 1995 [Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη, αρ. 82], pp. 105-113, spec. pp. 108-109). Diffusa è anche la trascrizione fonetica «Catraris» o «Catrari» (cf. G. MERCATI, *Su Giovanni Catrari*, in *Byz. Zeitschr.* 24 [1923-1924], pp. 300-305 [ristampato in ID., *Opere minori IV*, Città del Vaticano 1937 (Studi e testi, 79), pp. 193-199] e N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, London 1983, p. 255). La resa in italiano di questo sostantivo, tuttavia, come del resto di tutti i nomi di famiglia in -ης, in assenza di una normativa precisa al riguardo, appare ambigua. Roberto Romano, ad esempio, lo italianizza in «Catrara» (cf. ROMANO, *La satira bizantina* cit., pp. 445-465, dove si segue, credo, la soluzione offerta da Silvia Ronchey di adottare la desinenza -a per tutti i nomi bizantini in -ης, cf. A. P. KAZHDAN – S. RONCHEY, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo 1997 [Nuovo prisma, 3]), sebbene sarebbe più giusto un nome del tipo «Catrare»: bisognerebbe adottare, infatti, la terminazione in -a per i nomi comuni e per i nomi di famiglia derivanti da toponimi, la terminazio-



ne in -e per i nomi propri per i quali esiste sempre una certa oscillazione tra la I e la III declinazione (cf. sulla questione le acute osservazioni contenute in E. FOLLIERI, *Dal nome del Bessarione al problema della resa in italiano dei nomi di famiglia bizantini*, in *Riv. di st. biz. e neoell.* n. s. 35 (1998) [pubbl. 1999], pp. 131-137). Nella sottoscrizione metrica del *Vat. gr.* 175, datato al 1321-1322 (f. 158<sup>v</sup>: † χεῖρες Κατραρίοιο βίβλον τήνδ' ἐξέπλησαν | οὐ(ρα)νίης ποθέοντος ἐπιστήμης ἀγλαὸν κράτος | ὃς μόνος οὐδὲ παρ' ἄλλου τήνδε μαθὼν ἤσκησεν | καὶ καιροὺς ἐσκέψατο καὶ ὕστατον ἔγνωκε τέλος:- | ἔτει ,ϝωλ.), si incontra un genitivo del tipo Κατραρίοιο che rimanda al nominativo Κατράριος. Tra il 1314 e il 1321-1322, dunque, si pone il passaggio dalla forma della I declinazione a quella della II che, a mio avviso, non può essere fatto dipendere troppo semplicisticamente da ragioni metriche (cf. GAMILLSCHEG, *Beobachtungen* cit., p. 108 e n. 30). Credo, piuttosto, che alla base ci sia una ben precisa volontà da parte del nostro personaggio di mutare il proprio nome in Κατράριος, suggestionato, forse, dall'esempio di Demetrio Triclinio che, proprio nello stesso periodo, aveva cambiato il proprio nome da Τρικλίνης (che appare nella sottoscrizione dell'*Oxon. New College* 258 del 1308) in Τρικλίνιος (il cui genitivo ritorna, forse corretto da un originario Τρικλίνη, nelle due sottoscrizioni del *Marc. gr.* 464 [cf. A. TURYN, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana 1957, pp. 26-27 e n. 43 e G. DERENZINI, *Demetrio Triclinio e il codice Marciano greco 464*, in *Scrittura e civiltà* 3 (1979), pp. 223-241, spec. p. 224 n. 4]. Il cambiamento del nome, dunque, sembra coincidere con l'ingresso di Catrario nell'ambiente tricliniano, come è testimoniato, tra l'altro, dalla presenza nello stesso *Vat. gr.* 175 (ff. 9<sup>r</sup>-38<sup>r</sup>) del cosiddetto *scriba Hermippeus*, copista riconducibile con certezza all'ambito tricliniano e così chiamato da Alexander Turyn per aver copiato nel codice il dialogo *Hermippus sive de astrologia* (cf. A. TURYN, *Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, in *Civitate Vaticana* 1964 [Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi, 28], pp. 125-127). Una riprova viene fornita dal *Taur. C.VI.26*. Questo codice, contenente, tra l'altro, l'*Hermippus*, è andato distrutto nell'incendio del 1903, ad eccezione di 21 fogli che, esibendo la scrittura dello *scriba Hermippeus*, consentono di metterlo in relazione con il *Vat. gr.* 175 e di riferirlo all'ambito tricliniano. Stando ad Anton Elter, l'ultimo ad aver esaminato il codice prima dell'incendio, nel margine superiore di f. 1<sup>r</sup> si leggeva distintamente † ἰωάννου τοῦ κατραρίου:- (cf. Jo. Katrarii *Hermodotus et Musocles dialogi* ab A. ELTER primum editi, Bonnae 1898, p. 7 ma anche MERCATI, *Su Giovanni Catrari* cit., p. 302 e F. JÜRSS, *Johannes Katrarios und der Dialog Hermippus oder über die Astrologie*, in *Byz. Zeitschr.* 59 [1966], pp. 275-284, spec. pp. 276-277). Si tratterebbe di una nota di possesso o, forse, solamente di lettura, ma, soprattutto, di un'ulteriore conferma di come Catrario, una volta entrato a far parte dell'*entourage* tricliniano, avesse optato definitivamente per la forma Κατράριος. Dal momento, dunque, che nessuno chiamerebbe Demetrio Triclinio Triclines (né, tanto meno, Tricline o Triclina o Triclini!), neppure in riferimento al codice di Oxford, credo sia preferibile adottare la forma Catrario (anche relativamente all'*Escor.* Φ.II.19 e al *Neapol.* III.D.28): essa, oltre ad essere quella che, per così dire, lo stesso Catrario aveva scelto, ha il merito di presentare una resa in italiano uni-



Wolfram Hörandner<sup>(\*)</sup>, consta di 37 versi giambici disposti su tre colonne e si apre, senza titolo né υπόθεσις, direttamente con la lista dei personaggi: il servo, il coro delle serve, il giovane padrone, Ἰωσίδης. A parlare è un personaggio anonimo che svolge il tradizionale compito di esporre l'antefatto ed introdurre *in medias res*: ai mali che la sua casa aveva sofferto in passato per l'azione di persone sconsiderate che non avevano rispetto né timore per gli dei si aggiunge quale ἄλλο (v. 33) anzi μέγα κακόν (vv. 33-34) l'operato di una donna, Εὐρίππη. Costei è vista intrecciare inganni, tramare macchinazioni e usare ogni mezzo per distruggere la casa e aggiungere βάρος βάρει (v. 32). Non si sa chi sia questo personaggio introdotto a parlare, ma ritengo possa trattarsi del θεράπων: in-

voca. Solo un cenno, infine, circa l'origine del personaggio. Inmaculada Pérez Martín parla di lui come di un copista attivo a Tessalonica ma «de origen no salonicense», senza chiarire, tuttavia, da dove tragga questa informazione (cf. PÉREZ MARTÍN, *El 'estilo salonicense'* cit., p. 320). La studiosa, inoltre, non specifica se si tratti di un personaggio, per quanto non nativo di Tessalonica, pur sempre greco o, invece, straniero. Quest'ultima eventualità, tuttavia, è da scartare, nonostante Dain, in relazione alla satira composta da Catrario contro Neofito, parli di un «reproche qu'un Bulgare, Catrarès, adresse à un Grec, Néophytos» (cf. DAIN, *À propos de l'étude* cit., p. 198). Dalla semplice lettura del testo greco, invece, si evince chiaramente come lo straniero, anzi, il μέγα μιξοβάρβαρον τέρας (vv. 24-25 Matranga), sia Neofito, per il quale Catrario conia il curioso epiteto Βουλγαροβασιτοβλάχος (v. 54 Matranga); sul modo dei bizantini di relazionarsi con gli stranieri, rimando all'interessante contributo di M. D. SPADARO, *I barbari: luoghi comuni di etnografia bizantina presso gli storici*, in *Categorie linguistiche e concettuali della storiografia bizantina*. Atti della quinta Giornata di studi bizantini (Napoli, 23-24 aprile 1998), a cura di U. CRISCUOLO – R. MAISANO, Napoli 2000, pp. 233-247. Che il γένος in questione sia di origine greca, è dimostrato dal fatto che è attestato un ramo della famiglia a Chio nel XV secolo. Al suo interno, poi, figura un certo Στέφανος Κατράριος, che è stato riconosciuto come il primo notaio greco noto di Chio (PLP V, nr. 11548; M. I. MANOUSAKAS, *Στέφανος Κατράριος ὁ πρῶτος γνωστός Ἑλληνας νοτάριος τῆς Χίου*, in *Εἰς μνήμην Κωνσταντίνου Ἰ. Ἀμάντου 1874-1960*, Ἀθήναι 1960, pp. 265-271; si tratta dello stesso personaggio che, insieme ad altri quattro notai, uno greco e tre latini, il 4 aprile 1441, autentica per la famiglia dei Giustiniani una copia in greco dell'atto con cui nel 1367 l'imperatore Giovanni Paleologo aveva donato l'isola alla potente famiglia genovese, cf. A. ROVERE, *Documenti della Maona di Chio [secc. XIV-XVI]*, Genova 1979 [Atti della Società ligure di storia patria, n. s., vol. XIX (XCIII), fasc. II], p. 42 n. 9 [da p. 41]). Altri membri della famiglia attivi a Chio nel XV secolo sono Μιχαήλ Κατράριος ὁ καὶ χρυσοχόος καὶ νομοφύλαξ τῆς ἐν Χίῳ ἀγιωτάτης μητροπόλεως (PLP V, nr. 11547) e Ἰωάννης Δούκας Κατράρης (PLP V, nr. 11545). Mi ripropongo, tuttavia, di ritornare sull'argomento in maniera più esaustiva in un contributo di prossima pubblicazione.

(\*) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., pp. 209-210.



fatti egli, che del resto figura al primo posto nella lista dei τοῦ δράματος πρόσωπα, più volte allude alla propria condizione servile<sup>(5)</sup>.

Il frammento si presenta ricco di rimandi ai classici che di sovente assumono le proporzioni di veri e propri plagî, sicché l'impressione che si ricava, d'accordo con Jean Irigoin, è quella di un «pastiche dramatique»<sup>(6)</sup>, un centone, insomma, e, per giunta, modesto. Il v. 1, secondo Hörandner, sarebbe il frutto di una accorta operazione poetica, ottenuta rielaborando due passi di ascendenza euripidea: Catrario avrebbe contaminato un verso di Dicearco di Messene all'ὑπόθεσις del *Reso* con il verso iniziale della *Danae* pseudo-euripidea, da cui avrebbe desunto l'espressione φέγγοις ἡλίου τόδε<sup>(7)</sup>. In realtà, più che dalla *Danae*, che Catrario sicuramente conosceva, non per esserne stato l'autore, come sembra credere Hörandner, ma per averla trascritta lui stesso nel *Vat. Pal. gr.* 287 (ff. 147<sup>v</sup>-148<sup>r</sup>), di cui fu, del resto, anche il *rubricator*<sup>(8)</sup>, l'immagine del φέγγοις ἡλίου potrebbe derivare da testi con cui il nostro autore aveva maggiore dimestichezza, quali i *Persiani* di Eschilo (v. 377), le *Trachinie* di Sofocle (v. 606) e, soprattutto, l'*Ecuba* di Euripide (v. 248). I richiami sono, tuttavia, molto più numerosi: l'*Ecuba* euripidea (v. 617) sembra il modello dell'<οἱ> νεωστὶ δεσπότην del v. 3; dietro il κακῶς δράσαντας del v. 13 si nascondono i *Persiani* (v. 813); alla base del πέρα λέγειν del v. 17 c'è l'*Elettra* di Sofocle (v. 633) e il v. 18 ...τὴν ἔδραν...ἔχων sembra alludere a Sofocle (*Trachinie* v. 1152), Eschilo (*Eumenidi* vv. 40-41 e 854-855) ed Euripide (*Andromaca* vv. 302-303). Nel v. 35 (δόλους πλέκουσαν) è evidente il richiamo alle *Coefore* (v. 220), mentre per il πάντα κάλων ἐξιοῦσαν del v. 36 bisognerà guardare al solito Euripide (*Medea* v. 278) piuttosto che ad Aristofane (*Cavalieri* v. 756). Ancora più tangibile è il parallelismo che si può istituire tra alcune espressioni del passo (v. 11 δίκην τελεσφόρον, v. 12 ἐριννῶν, v. 18 τοιγάρ σφ' Ὀλύμπου,

(5) Ἡμῶν <οἱ> νεωστὶ δεσπότην (v. 3); ἡμεῖς δὲ τῶν οἴκοθεν οἱ λελειμμένοι | μόνοι φυλάττειν ἐπὶ δόμους τετάγμεθα (vv. 25-26).

(6) IRIGOIN, *Un amateur* cit., pp. 204-205.

(7) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., pp. 211-212 e n. 37.

(8) Il *Vat. Pal. gr.* 287, come è noto, insieme al *Laur. Conv. Soppr.* 172 costituisce il cosiddetto esemplare P dei drammi euripidei (per una descrizione rimando a TURYN, *The Byzantine Manuscript Tradition* cit., pp. 258-264). Sulla questione dell'autenticità della *Danae* e dei vv. 1578-1629 dell'*Ifigenia in Aulide*, vergati nel manoscritto dallo stesso Catrario (ff. 146<sup>v</sup> ultime due linee della colonna di destra-147<sup>v</sup>) e un tempo erroneamente attribuiti, proprio come la *Danae*, a Catrario, si veda ora M. L. WEST, *Tragica V*, in *Bull. of the Inst. of Class. St.* 28 (1981), pp. 61-78, spec. pp. 73-76.



v. 20 κακῶς κακοῦς e ὥσπερ ἤθελον) e i vv. 1389-1391 dell'*Aiace*: in questo caso l'autore non si è limitato a modellare i suoi versi su quelli sofoclei ma, ai limiti del plagio, ha tratto intere espressioni dal tragediografo attico<sup>(9)</sup>.

La qualità del frammento non è superiore se lo si analizza dal punto di vista metrico. Si tratta di dodecasillabi bizantini, meglio che trimetri giambici<sup>(10)</sup>, per i quali, in ragione dei numerosi errori prosodici, è forse il caso di parlare di scarsa attenzione per la quantità piuttosto che di violazioni della prosodia classica. Come ha evidenziato Hörandner, le norme fondamentali del dodecasillabo bizantino vengono sostanzialmente rispettate, tranne quella della parossitonesi finale, trasgredita in ben 10 casi<sup>(11)</sup>, con una percentuale del 27,02% (troppo alta per il XIV secolo). Credo, tuttavia, che per alcune di queste infrazioni si possa parlare, se non di riprese, almeno di suggestioni di modelli classici nei quali, come è ovvio, non si faceva attenzione a che la fine di verso coincidesse con una parola parossitona. Per quel che concerne εἶχομεν (v. 4), nei 7 casi in cui tale parola è attestata nelle sezioni in trimetri giambici della tragedia di età classica<sup>(12)</sup>, essa può trovarsi solamente o dopo la prima breve del secondo metro<sup>(13)</sup> o, appunto, in fine di verso<sup>(14)</sup>. Il τετάγμεθα del v. 26, invece, ricorre solamente al v. 49 dell'*Alceste* e, significativamente, di nuovo in fine di verso. Nei 51 casi in cui il verbo ἰδεῖν (qui al v. 29) è attestato nei trimetri giambici dei tragediografi, ben 33 volte è in fine di verso<sup>(15)</sup>, e analogamente il ποτέ del v. 30, nelle 250 occorrenze riscontrabili nella tragedia, ovviamente nei trimetri giambici, solo in 25

(<sup>9</sup>) Alcuni di questi paralleli (vv. 3, 26, 36, 11-12 e 18-20) sono già in HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., p. 212.

(<sup>10</sup>) Come sostiene IRIGOIN, *Un amateur* cit., p. 205. Per il dodecasillabo bizantino si rimanda all'ormai classico P. MAAS, *Der byzantinische Zwölfsilber*, in *Byz. Zeitschr.* 12 (1903), pp. 278-323 (ristampato in ID., *Kleine Schriften*, hrsg. von W. BUCHWALD, München 1973, pp. 242-288 [nr. 101]).

(<sup>11</sup>) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., pp. 212-214.

(<sup>12</sup>) Sofocle, *Antigone* vv. 270 e 421; Euripide, *Eracle* vv. 230 e 927, *Medea* v. 1203, *Elena* vv. 707 e 1048.

(<sup>13</sup>) Sofocle, *Antigone* v. 421; Euripide, *Medea* v. 1203, *Elena* vv. 707 e 1048.

(<sup>14</sup>) Sofocle, *Antigone* v. 270; Euripide, *Eracle* vv. 230 e 927.

(<sup>15</sup>) Eschilo, *Supplici* v. 720, *Persiani* vv. 210, 387, 398, 419, *Prometeo incatenato* v. 238, *Sette contro Tebe* v. 644, *Agamennone* v. 349, *Coefore* vv. 176, 425, *Eumenidi* v. 51; Sofocle, *Antigone* vv. 206, 1270, *Aiace* vv. 81, 538, *Edipo re* vv. 824, 832, *Elettra* vv. 876, 1497, *Filottete* vv. 664, 1392, *Edipo a Colono* v. 1100; Euripide, *Medea* vv. 1167, 1196, *Andromaca* v. 1123, *Eracle* v. 600, *Ione* v. 286, *Elena* vv. 145, 897, *Baccanti* vv. 811, 1018, 1244, *Reso* v. 310.





Escor. Φ.11.19, f. 91r

(da DE ANDRÉS – IRIGOIN – HORANDNER, *Johannes Katrares* cit., cf. n. 1, p. 209).







casì non occupa la posizione finale di verso<sup>(16)</sup>. Se poi si aggiunge che al v. 19 *πρεσβεύόμενα* è una congettura di Irigoin, come vedremo passibile di miglioramento<sup>(17)</sup>, e che al v. 20 *ἤθελον* è una citazione dall'*Aiace*<sup>(18)</sup>, le infrazioni 'ingiustificate' si riducono a 4 (vv. 2, 15, 22, 34), con una percentuale che scende al 10,81%.

L'attribuzione del frammento a Catrario apparve fin dall'inizio scontata: la mano che ha vergato il centone di f. 91<sup>v</sup>, infatti, esibisce una scrittura che – nonostante il modulo più piccolo (del resto il testo dell'*Iliade* è disposto su due colonne, quello del frammento, invece, su tre), il *ductus* più veloce ed il maggior numero di legature – negli elementi distintivi, quali la forma delle lettere e delle abbreviazioni nonché il tratteggio delle legature, non si differenzia da quella di Catrario così come appare nell'*Iliade* e nella sottoscrizione di f. 91<sup>r</sup>. Ciò detto, non si può escludere del tutto l'eventualità che Catrario sia stato semplice copista di un testo già esistente piuttosto che autore e copista al tempo stesso. Il carattere del testo, tuttavia, strutturato, come si è visto, su continue allusioni letterarie che presuppongono una non comune familiarità con i classici, ben si accorda al carattere del nostro personaggio, copista, per quel che ne sappiamo, specializzato in testi classici, filologo e letterato

---

(16) Queste le 225 ricorrenze di *ποτέ* in fine di verso: Eschilo, *Supplici* vv. 291, 399, 731, *Prometeo incatenato* vv. 68, 340, 367, 724, 797, 999, 1035, *Sette contro Tebe* v. 15, *Agamennone* v. 1040, *Coefore* vv. 267, 775, 895, 987, *Eumenidi* vv. 70, 225; Sofocle, *Trachinie* vv. 17, 25, 31, 158, 171, 297, 380, 480, 555, 621, 812, 1072, 1091, 1226, 1250, *Antigone* vv. 321, 456, 500, 762, 912, 1157, 1161, *Aiace* vv., 314, 448, 755, 1082, 1106, 1133, 1246, 1314, *Edipo re* vv. 279, 328, 335, 428, 602, 697, 715, 754, 855, 994, 1043, 1377, 1456, *Elettra* vv. 1, 11, 291, 373, 420, 695, 811, 940, 979, 1013, 1052, 1145, 1200, 1207, 1348, 1427, *Filottete* vv. 5, 96, 222, 324, 412, 458, 578, 611, 780, 798, 801, 880; 918, 1041, 1380, *Edipo a Colono* vv. 98, 386, 389, 408, 451, 454, 608, 814, 870, 1023, 1207, 1386, 1702; Euripide, *Ciclope* v. 186, *Alceste* vv. 317, 330, 367, 372, 699, 719, 937, 1102, *Medea* vv. 3, 325, 368, 451, 464, 601, 749, 803, 1320, *Eraclidi* vv. 66, 90, 215, 252, 511, 650, 879, *Ippolito* vv. 326, 454, 714, 887, 977, 1250, *Andromaca* vv. 7, 254, 324, 553, 646, 707, *Ecuba* vv. 818, 1187, 1191, *Supplici* v. 297, *Eracle* vv. 2, 10, 64, 222, 252, 258, 261, 311, 472, 718, 829, 1289, 1291, 1294, 1355, *Ione* vv. 733, 762, 1329, 1339, 1398, 1413, 1450, 1510, 1528, *Troiane* vv. 347, 440, 478, 488, 703, 715, 746, 922, 974, 1160, 1188, 1190, 1206, *Elettra* vv. 249, 416, 631, 634, 663, 771, *Ifigenia in Tauride* vv. 340, 472, 666, 706, 802, 945, *Elena* vv. 292, 387, 390, 596, 656, 896, 901, 1019, 1294, 1389, 1543, 1644, *Fenicie* vv. 7, 475, 520, 571, 1007, 1590, 1673, *Oreste* vv. 150, 499, 1087, *Baccanti* v. 1227, *Ifigenia in Aulide* vv. 434, 821, 1299, *Reso* vv. 610, 861, 934, 968, 977.

(17) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., p. 210 e *infra*, pp. 216-218.

(18) Cf. *supra*, p. 214.



lui stesso, figura di spicco dell'ambiente tricliniano<sup>(19)</sup>. È un attento esame paleografico, tuttavia, che elimina ogni dubbio. È significativo il fatto che il frammento si interrompa *ex abrupto* dopo soli 37 versi, presentandosi come uno schizzo, una brutta copia scritta di getto nella metà superiore del verso di un foglio per la restante parte scarabocchiato, credo, dallo stesso Catrario<sup>(20)</sup>. Alcuni indizi grafici, inoltre, testimoniando una sofferta stratificazione di interventi, impongono di guardare al frammento come ad un interessante caso di autografia tardobizantina. Numerose sono, infatti, le correzioni e le aggiunte operate dalla stessa mano di Catrario che possono essere considerate alla stregua di varianti d'autore. Oltre ai casi menzionati da Hörandner di parole sostituite con altre *metri causa*<sup>(21)</sup>, si segnalano [[κάξεκεν]] al v. 8 e [[βλέπων]] al v. 19, entrambe cancellate direttamente dall'autore.

Il v. 19, altresì, offre lo spunto per ulteriori considerazioni (cf. tav., col. 1, l. 9). Nell'edizione di Hörandner esso appare come segue:

καὶ πάνθ' [βλέπων] ὁρῶν ἄριστα πρεσβευόμενα<sup>(22)</sup>.

(<sup>19</sup>) In aggiunta a quanto indicato alla n. 2, si vedano D. M. NICOL, *Thessalonica as a Cultural Centre in the Fourteenth Century*, in *Ἡ Θεσσαλονίκη μεταξύ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Thessaloniki 1980, pp. 121-131 (rist. in id., *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London 1986, nr. X), spec. p. 125 e G. CAVALLLO, *I fondamenti culturali della trasmissione dei testi antichi a Bisanzio*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, a cura di G. CAMBIANO – L. CANFORA – D. LANZA, Roma 1995, pp. 265-306, spec. pp. 304-305.

(<sup>20</sup>) Nella metà inferiore di f. 91<sup>v</sup> sono stati disegnati, in modo rozzo e sgraziato, due cerchi concentrici, uno più grande e uno più piccolo, riempiti di bestie e di uomini avvolti in lunghe vesti e con in testa dei turbanti. Intorno sono presenti dei segni zodiacali riconoscibili, a dire il vero, più che per la qualità del disegno, per il fatto che recano accanto i loro nomi: δίδυμοι, καρκίνος, λέων, παρθένος. La presenza dei segni zodiacali lascia credere che si tratti di un cielo stellato che potrebbe avere qualche relazione con il testo iliadico (così DE ANDRÉS, *Ein byzantinisches Komödienfragment* cit., pp. 203-204, in cui si fa un'accurata descrizione del disegno). Considerando la modesta fattura di questo schizzo, il suo rapporto con il contenuto del codice e, soprattutto, la presenza di uno ζωδιακός analogo nel *Vat. gr. 175* (f. 39<sup>r</sup>), si può ipotizzare che il disegno contenuto nel codice Escorialense, così come quello del Vaticano, siano stati realizzati da Giovanni Catrario. Il cielo stellato del *Vat. gr. 175*, infatti, che appare di livello superiore solo perché riccamente colorato, presenta, in realtà, segni zodiacali (uomini e bestie) morfologicamente riconducibili ad alcune delle figure appena abbozzate nel manoscritto dell'*Escorial*.

(<sup>21</sup>) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., p. 213.

(<sup>22</sup>) HÖRANDNER, *Das Dramenfragment* cit., p. 210.



Ho avuto modo di verificare, tuttavia, che in luogo di ὀρῶν, che pure si è portati a leggere per influenza del βλέπων precedente, il manoscritto reca ὀρᾶν: è un *alpha* e non un *omega* ad essere legato, senza soluzione di continuità, all'accento circonflesso. Catrario, inoltre, ha scritto solamente πρεσβεύ, abbreviando per troncamento la parola; πρεσβευόμενα, che è congettura di Irigoín, se per un verso salva il dodecasillabismo, per l'altro, essendo parola proparossitona, infrange la legge della parossitonesi finale e presenta nella terzultima sede, al posto della lunga richiesta dal πρέπων giambico, una sillaba breve. La forma al participio, del resto, forse ricostruita perché in dipendenza da un verbo di percezione, non chiarisce il senso dell'intero verso: non è vero, infatti, che tutte le cose migliori vengano sempre onorate, anzi! Come completare, allora, il πρεσβεύ tradito? Nell'interlinea, proprio in corrispondenza di πρεσβεύ si legge in modo chiaro la parola κράτη, non presa in considerazione da Irigoín e Hörandner, sebbene se ne faccia menzione in apparato: proprio perché scritta nell'interlinea e frutto, quindi, di una successiva rielaborazione, si può ritenere che l'autore, in una eventuale redazione definitiva del passo, l'avrebbe inserita. La parola πρεσβεύ, d'altro canto, dal momento che κράτη non ne rappresenta la variante, non può essere eliminata, ma andrà completata in πρεσβεύων. Trovo conforto in questa mia congettura nel fatto che πρεσβεύων, come predicativo dell'Ὀλύμπου...πατήρ del v. 18, si ritrova nel v. 1389 dell'*Aiace* di Sofocle, tragedia da cui, proprio limitatamente ai vv. 1389-1391, Catrario ha attinto copiosamente. Si arriva, dunque, ad un verso di questo tipo:

καὶ πάνθ' [[βλέπων]] ὀρᾶν ἄριστα πρεσβεύ(ων) κράτη

suffragato dalla prova paleografica e sicuramente più corretto dal punto di vista metrico e sintattico<sup>(23)</sup>. La clausola πρεσβεύων κράτη, infatti, a differenza del πρεσβευόμενα accolto da Hörandner, rispetta in pieno la prosodia e le norme del 'trimetro giambico' d'età bizantina<sup>(24)</sup> e ritorna, sempre in posizione finale di verso, nell'*Ippolito* di Euripide<sup>(25)</sup>. L'uso

(23) Propongo la seguente traduzione dei vv. 18-19: «...e il padre che regge la sede dell'Olimpo e onora tutti i poteri migliori a vedersi...».

(24) Πρεσβεύων fornisce, infatti, la lunga necessaria nella seconda sede dell'ultimo metro mentre κράτη, con accento acuto sulla penultima sillaba, rispetta la norma della parossitonesi finale.

(25) Sebbene nella tragedia euripidea si trovi πρεσβεύω κράτη (v. 5: τοὺς μὲν σέβοντας τάμ'α πρεσβεύω κράτη).



del verbo ὁρᾶν in dipendenza da un aggettivo, d'altro canto, ricorre all'interno del frammento stesso: pochi versi più sopra è possibile leggere καὶ καινὸν ἡμῖν ἀεὶ παρεῖχε πόνον | ὁρᾶν ἐναργῶς (vv. 8-9).

Resta da rispondere, infine, alla più ovvia delle domande: che tipo di testo è? Irigoin parla di «tragédie»<sup>(26)</sup>, Gregorio de Andrés di «Komödienfragment»<sup>(27)</sup>, mentre Hörandner afferma che non si può decidere «ob es den Anfang einer Tragödie oder einer Komödie bildet»<sup>(28)</sup>. Irigoin non motiva la sua posizione, come del resto fa de Andrés, ma credo che egli pensi ad una tragedia per l'argomento (una situazione estremamente negativa) e l'influenza esercitata dai tragici (spesso a livello di riprese letterali). Questa ipotesi, tuttavia, non convince del tutto. Nonostante, infatti, il peso dei tragici sia tanto operante, tra i personaggi della presunta tragedia, di cui abbiamo l'elenco, non figura alcuna divinità né alcun eroe del mito. Il nome Ἰωσίδης, poi, è *hapax*, mentre quello di Εὐρίππη è attestato, oltre che in Pausania come attributo di Artemide<sup>(29)</sup>, anche come nome comune di donna<sup>(30)</sup>: e 'comuni' sono, per l'appunto, i personaggi della commedia. Le riprese dei tragici non implicano necessariamente che il frammento escorialense appartenga ad una tragedia: lo stesso Irigoin lo definisce un «pastiche dramatique»<sup>(31)</sup>, e nei centoni, come è noto, versi di più autori erano assemblati a formare nuovi componimenti di senso e contenuto completamente differenti<sup>(32)</sup>. Un dotto bizantino, poi, qualunque testo si accingesse a scrivere, sentiva

<sup>(26)</sup> IRIGOIN, *Un amateur* cit., p. 205.

<sup>(27)</sup> DE ANDRÉS, *Ein byzantinisches Komödienfragment* cit., p. 201.

<sup>(28)</sup> HORANDNER, *Das Dramenfragment* cit., p. 211.

<sup>(29)</sup> Cf. Pausania, *Periegesi della Grecia* VIII.14.5.

<sup>(30)</sup> Cf. *CIG* I nr. 947 e Teofilatto Simocatta, *Epistola* 9 Zanetto.

<sup>(31)</sup> Cf. n. 6.

<sup>(32)</sup> Si pensi nell'Occidente latino ai centoni virgiliani su temi dell'Antico e del Nuovo Testamento e nell'Oriente bizantino ad un'opera come il *Christus patiens* in cui la narrazione della Passione di Cristo, fatta sulla base del racconto evangelico, è impreziosita da numerosi versi tragici (prevalentemente di Euripide, ma anche di Eschilo e Licofrone) e, come ha recentemente ribadito Enrica Follieri, dal riecheggiamento di Romano il Melode. Sui centoni nel mondo bizantino mi limito a rimandare alle pagine di H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978 (Handbuch d. Altertumswiss., XII/5, 1-2), II, pp. 98-107; per quanto concerne il *Christus patiens* e la sua ricchissima bibliografia, basti, in questa sede, il rinvio a E. FOLLIERI, *Ancora una nota sul Christus patiens*, in *Byz. Zeitschr.* 84-85 (1991-1992), pp. 343-346 (rist. in EAD., *Byzantina et italograeca. Studi di filologia e di paleografia*, a cura di A. ACCONCIA LONGO - L. PERRIA - A. LUZZI, Roma 1997 [Storia e letteratura, 195], pp. 463-468).



il peso della tradizione classica, al punto da non utilizzare espressioni che non fossero state consacrate da un antecedente di rilievo. La situazione, pur nella sua drammaticità, non prova che il frammento sia stato concepito come l'inizio di una tragedia: si impone, a mio avviso, un parallelo con la tipica situazione della commedia nuova in cui un servo si lamenta per la condotta sconsiderata del suo giovane padrone che, contro la volontà del padre, si è innamorato della donna sbagliata (e, non a caso, tra i personaggi figurano il θεράπων, il παῖς τῶν κυρίων e almeno due donne). Viene da chiedersi, a questo punto, ma è solo una 'provocazione', se si può essere davvero così sicuri che i dotti bizantini – sempre «avari di asserzioni», per dirla con Paul Maas<sup>(33)</sup>, su conservazione e perdita dei classici – avessero della Νέα una conoscenza limitata alle sole Γνώμαι di Menandro.

Roma

Daniele BIANCONI

---

(33) P. MAAS, *Sorti della letteratura antica a Bisanzio*, in G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952<sup>2</sup>, pp. 487-492, spec. p. 489.







**ATTI DELLA GIORNATA DI STUDIO**

**GHIORGOS SEFERIS  
A CENTO ANNI DALLA NASCITA**

**Roma 4 dicembre 2000**

**Università degli Studi di Roma  
«La Sapienza»  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Filologia Greca e Latina  
Sezione Bizantino-Neoellenica**



## PROGRAMMA

4 dicembre 2000

ore 9,15 Introduce e presiede **Mario Vitti**

**Mario Petrucciani** (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»), *L'altrove nella poesia di Ghiorgos Seferis*

**Dimitris Daskalòpulos** (poeta e critico letterario – Atene),  
*Tre europei «vicini»: Eugenio Montale, Ghiorgos Seferis, E. M. Forster*

**Maria Stasinopulu** (critico letterario – Atene),  
*Seferis e Marò, epistolario II*

ore 11,30 Presiede **Alkistis Proiou**

**Michalis Pieris** (Università di Nicosia),  
*Itinerari seferiani nel Medioevo e nel Rinascimento*

**Mario Vitti** (Università della Tuscia),  
*Perifrasi della morte, quasi un eufemismo*

**Alkistis Proiou – Angela Armati** (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»), *Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello: «fari del precario arcipelago in cui viviamo»*



## L'ALTROVE NELLA POESIA DI GHIORGOS SEFERIS

Riapro *Le parole e i marmi*<sup>(1)</sup>. Il primo saggio è dedicato a Pirandello. E nelle primissime righe trovo scritto: il «precario arcipelago in cui viviamo»<sup>(2)</sup>. E di colpo in questa piccola frase riconosco il profilo inconfondibile di Seferis, cioè qualche vettore essenziale del suo sistema ideativo, insomma il suo *identikit* di poeta. La *precarietà* dell'esistenza, e quindi il mare, il viaggio, i due grandi archetipi, nuclei proiettivi dotati, nella cultura occidentale – come è noto – di un alto potenziale mitopoietico.

Ma non mi fermo su questo punto che certo è ben conosciuto dagli studiosi e dai lettori di Seferis – anche se magari dovrò tornarci tra poco.

Allora proseguo ad andare avanti tra quelle memorabili pagine delle prose critiche e diaristiche di Seferis e adesso mi sorprende l'affiorare, il ritornare, sia pure ogni volta con mutate sembianze, di una figura un po' inquietante, quasi uno strappo dell'immaginario che non saprei in che modo definire se non come l'*altrove*. Un esempio: in una di queste prose Seferis discute il problema della responsabilità: che può essere – come sappiamo – etica, politica, professionale, e così via: cioè essenzialmente razionale, concreta, pragmatica. E invece no: Seferis conclude la sua riflessione sulla responsabilità, parlando nientemeno che dei sogni, e citando un *exergo* usato da un celebre poeta irlandese che dice: «Le responsabilità cominciano dai sogni...»<sup>(3)</sup>.

L'*altrove* potrebbe quindi configurarsi come scatto ideativo che incrina, o sovverte, o spiazza, o addirittura capovolge l'automatismo delle stereotipe comuni certezze, il rassicurante conformismo delle idee correnti: insomma il grimaldello che apre le porte di un'altra realtà.

---

<sup>(1)</sup> G. SEFERIS, *Le parole e i marmi*, a cura di F. M. PONTANI, Milano 1965. Sul retro della copertina è scritto che il volume raccoglie una «ampia e, si spera, esauriente scelta delle prose finora pubblicate da Seferis».

<sup>(2)</sup> SEFERIS, *Sopra una frase di Pirandello* in *Le parole e i marmi* cit., p. 9.

<sup>(3)</sup> SEFERIS, *L'arte e il tempo* in *Le parole e i marmi* cit., p. 15.



Non sarà quindi per caso che nelle pagine fondamentali dedicate alla poesia contemporanea Seferis concluda le sue acuminate riflessioni così: «Talora non mi dispiace – e anzi mi dà una particolare soddisfazione – pensare che il poeta che vide, meglio di ogni altro, il mondo esterno era cieco»; oppure calcolare «il caso d'un Rimbaud che scrive il *Bateau ivre* senza aver mai visto il mare»<sup>(4)</sup>.

Altro caso. Nella *Introduzione a Eliot*, Seferis ragiona su una precisa situazione storico-letteraria: e cioè su quegli scrittori che, dice, «nell'atto in cui più cercano d'esprimere quell'elemento insostituibile che recano in sé» – proprio allora guardano all'*altrove*, cioè «tanto più forti parentele avvertono» con esperienze e modelli esterni, e più precisamente «con creatori estranei all'ambito della loro lingua». E Seferis rafforza la sua opinione appellandosi a Rémy de Gourmont, il quale ha lasciato scritto: «Ogni volta che in una letteratura vedete un movimento, cercate fuori di quella letteratura la forza che lo ispira»<sup>(5)</sup>. Fuori, altrove.

Dunque l'*altrove* come rivelatore delle facoltà originali ma ancora inesprese dell'artista, l'*altrove* come stimolatore energetico del nuovo.

Fermo qui l'esemplificazione: ma anche da questa antologia minima tratta da *Le parole e i marmi* mi sembra possa profilarsi l'ipotesi non troppo illecita di un *altrove* che non si può classificare semplicisticamente nella forma di quella che i manuali di stilistica chiamano opposizione costitutiva: ma che, invece, va cercato nel grumo profondo, genetico, della invenzione. Si potrebbe obiettare che le testimonianze finora allegate a suffragare questa ipotesi provengono tutte dalla prosa di Seferis. E la poesia?

Certo, anche se fin qui abbiamo voluto convocare il libro delle prose – sappiamo bene che Seferis è anzitutto un poeta. Ma proprio a questo riguardo, allora, direi subito che per il problema dell'*altrove* le prose costituiscono soltanto una conferma, *ad adiuvandum*, della poesia.

L'attività saggistica, infatti, scorre parallela al lavoro del Seferis poeta. E la poesia, se soltanto si fa attenzione al titolo, tre volte insistito, delle sue raccolte, *Giornale di bordo*<sup>(6)</sup>, svela come sua costante centrale il mito del viaggio.

<sup>(4)</sup> SEFERIS, *Sulla poesia contemporanea* in *Le parole e i marmi* cit., p. 50. Con il titolo complessivo *Sulla poesia contemporanea* Pontani ha raccolto «le pagine più notevoli di due scritti di Seferis»; per i dettagli editoriali si veda *ibidem*, pp. 218-224.

<sup>(5)</sup> SEFERIS, *Introduzione a Eliot* in *Le parole e i marmi* cit., p. 89.

<sup>(6)</sup> *Ἡμερολόγιο Καταστρώματος, Α'.* Con questo medesimo titolo, infatti, se-



*Leggenda, Argonauti:*

Passammo capi molti, molte isole il mare  
Che mette ad altro mare [...]  
[...]  
Non finivano, i viaggi<sup>(7)</sup>.

*Fra gli agapanti:*

La prima cosa che Dio fece è il lungo viaggio<sup>(8)</sup>.

*Leggenda, VIII:*

Che cercano le nostre anime viaggiando  
su ponti d'avariati navigli [...]  
[...]  
Che cercano le nostre anime viaggiando  
sopra legni marini imputriditi,  
da porto a porto?<sup>(9)</sup>.

Viaggio nel tempo e fuori del tempo, soprattutto al richiamo di poeti antichi e moderni, da Omero a Kavafis. Viaggio nello spazio (Londra, l'Albania, l'Egitto, il Sud-Africa, anche l'Italia) e fuori dello spazio, verso un porto-chimera che senza tregua accende il miraggio del suo faro (talvolta improbabile) e immancabilmente si sottrae all'ancoraggio definitivo.

Ora è chiaro che questo mito del viaggio, con tutte le sue fascinazioni, in qualcuna delle sue fantasmatiche apparizioni, non può inevitabilmente non toccare, anzi addirittura combaciare, con la dimensione dell'*altrove*.

Purché, naturalmente, si faccia attenzione a non confonderlo con l'esotismo di terre lontane che talora marcò il viaggio – e il viaggiatore – nel gusto di certa letteratura romantica e decadente. Questo vale, analogamente, anche per le costellazioni dell'*Utopia* e per i favolosi giardini

---

gulto da A', B', Γ', sono uscite le raccolte di poesie pubblicate ad Atene, 1940; Alessandria d'Egitto, 1944; Cipro 1955.

(7) G. SEFERIS, *Poesie*, a cura di F. M. PONTANI, Milano 1963, p. 71. A p. 19 si avverte: «Questo libro presenta un'ampia antologia della poesia di Seferis. I testi sono riprodotti dalla raccolta Ποιήματα (*Poesie*), ed. Ikaros, Atene 1961».

(8) *Ibidem*, p. 223.

(9) *Ibidem*, p. 83.



dell'*Eden perduto*: ma Eden e Utopia vanno ad orbitare su altri e diversi parametri teorici.

Però, benché dunque viaggio e *altrove* trovino immancabilmente alcuni punti di tangenza, non è di questi che qui vorrei trattare, quanto piuttosto di un *meno prevedibile altrove*, distinto dal viaggio, quasi direi indipendente dal viaggio, almento inteso in senso stretto. Un primo, sia pure piccolo, passo di avvicinamento potrebbe essere nella voce del messaggero, una figura cara al poeta, nelle vesti del nunzio dell'antica tragedia, che certo ha compiuto un lungo viaggio. Ma o non arriva, oppure – se ora sta qui davanti a noi – sembra talvolta pronunciare parole misteriose, inafferrabili. Da dove viene? La Grecia, le isole, le navi: realtà così familiari al poeta. Sì, ma ora dove sono? Lo si dice in *Santorino*:

nel luogo che fu nostro  
colano a picco – ruggine e cenere – le isole<sup>(10)</sup>.

Andiamo allora a rileggere *Leggenda, V*: «... ricerchiamo l'altra vita, di là dai simulacri»<sup>(11)</sup>, e ancora *Santorino*: «... quell'altra vita ora sommersa»<sup>(12)</sup>; e *Mattia Pascal fra le rose*: «Nell'altra vita una donna mi diceva...»<sup>(13)</sup>. Non sarà certo per disattenzione che nello spartito seferiano questa espressione ricorra tre volte. L'altra vita. Quale?

Per tentare di orientarci su questo interrogativo, credo sia necessario tenere prioritariamente presente che nella poesia di Seferis (benché non manchino evidentemente casi di dualismo o contrapposizione) sembra spesso prevalere – come è verificabile anche nella mescolanza dei toni – la commistione, o compresenza, o ambivalenza, o ambiguità di vita e morte, mito e attualità, cronaca e immaginario, luce e tenebra. Ciò comporta fatalmente, per certe liriche di Seferis, uno stemma quasi di sfinge. Non è il caso di meravigliarsi. L'ambiguità è uno dei connotati ampiamente conosciuti non soltanto del linguaggio, della letteratura – bensì dell'arte moderna.

Ne consegue che la ricognizione dei territori dell'*altra vita*, o, diciamo adesso, dell'*altrove* debba obbligatoriamente farsi più articolata. Obbligatoriamente, rifiutando però ogni segmentazione troppo meccanica, ogni linea di confine rigida, convenzionale, predeterminata. Considerata la ristrettezza del tempo, mi limiterò a riferire due casi che riterrei,

<sup>(10)</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>(11)</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>(12)</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>(13)</sup> *Ibidem*, p. 183.



almeno per ipotesi, non di dualismo o di contrapposizione – come a prima vista potrebbe sembrare – ma piuttosto casi di compresenza, di ambiguità.

Nella seconda parte (*Elpènore, il sensuale*) del famoso poemetto il «Tordo» appaiono forme pietrificate nell'immobilità: le statue. Dove le incontreremo?

- «Stanno nel museo, le statue».
- «No, ti danno la caccia, non lo vedi?  
con le membra spezzate [...]»<sup>(14)</sup>.

Il doppio volto del reale, o l'angoscia dell'onirico? Certo, di fronte alla vita vivente, alla donna – «nuda nel meriggio»<sup>(15)</sup> – che aspetta, qualche verso più in là, di fronte alle dionisiache danze giovanili, anche il più celebrato museo può essere un *altrove*. O viceversa?

Abbiamo evocato la Grecia aperta del mare, delle isole, delle navi: il grande archetipo dell'acqua. Ma nel canzoniere seferiano della Grecia è scritto anche (*Leggenda X*):

La nostra terra è chiusa, tutta monti,  
[...]  
Non abbiamo né fiumi né pozzi né sorgenti:  
poche cisterne vuote<sup>(16)</sup>.

Vista da qui, anche la Grecia del mare, allora, può diventare un *altrove*, un miraggio.

O l'*altrove*, cioè la sua controfigura, non sarà invece in quelle cisterne vuote, quella irreparabile, fatale assenza dell'acqua, insomma quella terra desolata dove probabilmente passa – *Here is no water but only rock... But (there) is no water* – passa l'eco calcinata del grande poeta così amato da Seferis<sup>(17)</sup>.

Vorrei concludere ritornando adesso al primo detto, a *Le parole e i marmi*. E precisamente alla prosa più breve, appena due pagine, ma fra tutte la più intensa, eppure così pacata – e al contempo emozionante – che porta il titolo *Il nostro amico marinaio*. È dedicata al capitano di lungo corso, e poeta, Andoniu. «Non posso non ricordarmi di quella se-

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>(17)</sup> T. S. ELIOT, *The Waste Land*, V. *What the thunder said*, vv. 10-11.



ra d'autunno quando m'apparve all'improvviso dinanzi, nel mio ufficio a Londra, or'è molt'anni. Aveva scaricato, cereali forse, e andava a caricare carbone a Cardiff»<sup>(18)</sup>. Escono insieme nelle strade svuotate della città. Passano anni. E un'altra sera Seferis va a trovare Andoniu sulla nave, nella cabina del comandante riempita di infiniti pacchetti vuoti di sigarette, caricati di parole in ogni angolo vuoto. «Così ho potuto ascoltarlo una volta, fra un ordine e l'altro al timoniere, leggermi i [suoi] versi. Avevamo messo prora alla luna. Il mare era cheto, la Grecia addormentata [...]. Un lungo silenzio [...].

Ripensammo insieme a quella sera lontana di nebbia, quando, parlando del carbone da caricare al mattino, convenimmo che, alla fine dei conti, in fondo a ogni miniera di carbone c'è sempre un cavallo bianco»<sup>(19)</sup>.

Ora a me sembra che leggere questa metafora solamente nel contrasto visivo-coloristico – peraltro un po' scontato – bianco-nero significherebbe impoverire, banalizzare la forza, il fascino della visionaria invenzione di cui Seferis ci ha lasciato innumerevoli prove. E quindi – se mi è concesso – non vorrei escludere l'ipotesi che il contrasto, o meglio, il conflitto assolutamente decisivo sia tra il buio immobile, la cella asfittica, il cieco carcere della esistenza – la miniera – e il cavallo bianco che uscirà e correrà nella plenitudine solare del giorno in un galoppo senza fine, di vita libera e appassionata, verso l'*altrove*. Ma forse proprio lui, il cavallo bianco, potrebbe essere il simbolo *vitale* dell'*altrove*.

Università di Roma «La Sapienza»

Mario PETRUCCIANI

---

<sup>(18)</sup> SEFERIS, *Il nostro amico marinaio* in *Le parole e i marmi* cit., p. 148.

<sup>(19)</sup> *Ibidem*, p. 149.



**TRE EUROPEI «VICINI»:  
EUGENIO MONTALE, GHIORGOS SEFERIS,  
E. M. FORSTER (\*)**

Se oggi in Grecia chiedete, a chiunque si occupi di letteratura, a quale autore straniero Ghiorgos Seferis sia più strettamente legato, vi risponderà immediatamente: a T. S. Eliot. Questa affinità culturale, effettivamente preminente, tra Seferis ed Eliot, ha reso marginale e aperto a un'indagine l'argomento più vasto dei rapporti del poeta del «*Tor-do*» con altri poeti e scrittori stranieri. Nel mio breve intervento cercherò di esaminare se, e in quale misura, l'opera di Seferis si trova in rapporto con quella di Eugenio Montale e di E. M. Forster. Certamente non è mia intenzione sostenere che i tre autori si siano reciprocamente influenzati. Seferis, nel suo saggio dal titolo *K. P. Kavafis, T. S. Eliot: paralleli*, avverte, per quanto riguarda la questione delle influenze: «Non sono gli influssi che qui mi interessano [...]. Credo che si possa parlare legittimamente delle opere parallele di Kavafis e di Eliot; parallele, nel senso in cui Plutarco scrisse le vite parallele di Demetrio Poliorcete e di Marco Antonio, due uomini affatto estranei fra loro; o meglio, nel senso in cui nella nautica si parla di luoghi situati sul medesimo parallelo e caratterizzati dal medesimo clima, senza che per questo si trovino nello stesso punto del globo»<sup>(1)</sup>. L'indagine che intendo compiere ha come oggetto principale l'opera di Seferis, considerata dal punto di vista di un lettore greco contemporaneo; di conseguenza, riguarda la fortuna greca dell'opera degli altri due scrittori, sulla quale sento di dovermi soffermare.

Se non erro, le poesie di Montale sono state tradotte per la prima volta in greco da Dimitris Nikolareizis e pubblicate sulla rivista *Néa*

---

(\*) La traduzione italiana di questo articolo è stata curata da Alkistis Proiou.

(1) G. SEFERIS, *Δοκίμης* I, Atene 1974<sup>3</sup>, pp. 326-327; in italiano in G. SEFERIS, *Le parole e i marmi*, a cura di F. M. PONTANI, Milano 1965, pp. 118-119.



*Εστία*<sup>(2)</sup> nel millenovecentoquarantotto. Da allora sono apparse traduzioni sporadiche, e soltanto negli ultimi anni traduttori più recenti hanno iniziato a occuparsi della sua poesia, mentre rimangono quasi del tutto sconosciuti i suoi saggi, eccetto la notissima critica che ha scritto per l'edizione italiana delle poesie di K. P. Kavafis. In generale, posso sostenere che l'opera di Montale non è nota in Grecia quanto meriterebbe. Contrariamente a ciò che è accaduto con Forster, Seferis e Montale non si sono incontrati né tantomeno conosciuti personalmente. Nei saggi di Seferis, negli otto volumi della sua corrispondenza sinora pubblicati, come anche nel suo diario personale, non vi è alcun riferimento e neanche un semplice accenno al nome del poeta italiano. L'unica traccia dell'interesse del poeta greco nei confronti del poeta italiano l'ho trovata nell'Archivio di Seferis. Si tratta di un ritaglio della rivista *The New York Times Book Review* con una recensione della prima edizione americana, con testo originale a fronte, della antologia poetica (*Selected Poems*) di Montale, pubblicata a New York. Il ritaglio è datato venti novembre millenovecentosessantasei, e, molto probabilmente, non è casuale il fatto che nella biblioteca di Seferis si trovino i tre volumi di poesie di Montale, nella traduzione francese della casa editrice Gallimard, apparsi nello stesso anno, millenovecentosessantasei. In questo ritaglio Seferis ha sottolineato alcune frasi che sembrano averlo interessato o impressionato o che devono essergli apparse concordi con il proprio punto di vista. Traduco i relativi passi dall'inglese:

«Montale avverte il lettore di non aspettarsi una formula magica in grado di compiere miracoli o di svelargli nuovi mondi: il poeta può solamente dire ciò che non siamo, ciò che non vogliamo. 'Da sempre mi sono sentito in uno stato di totale disarmonia con la realtà, e questa disarmonia è stata la fonte della mia ispirazione' scrive il poeta italiano in un saggio autobiografico».

Seferis sottolinea, inoltre, la notizia che il poeta americano Robert Lowell ha tradotto in inglese alcune poesie di Montale, che il volume contiene sessantotto poesie, «circa la metà dell'intera produzione di Montale», e che la traduzione delle poesie è opera di sedici diversi traduttori! Infine, sottolinea anche la seguente ultima frase della

---

(<sup>2</sup>) D. NIKOLAREIZIS, *Εννιά ποιήματα του Ευγένιου Μοντάλε* in *Νέα Εστία* 43 (15 marzo 1948), pp. 337-341.



nota critica: «Nella presente edizione con traduzione a fronte del testo originale italiano, i lettori possono trovare il discorso poetico come è stato scritto dallo stesso Montale. Anzi, quanti verranno per la prima volta in contatto con la sua opera, potranno capire a fondo una delle voci più autorevoli del nostro secolo»<sup>(3)</sup>.

Aldilà di questi elementi esterni ed extratestuali, cosa possono avere in comune i due poeti, e a quale livello possono essere messe in parallelo le loro opere? Innanzitutto, entrambi hanno avuto un ruolo importante e decisivo nel panorama poetico delle loro nazioni. Hanno cambiato infatti sia il corso della poesia italiana che di quella neogreca. Hanno dato espressione al dramma umano, come l'hanno vissuto e sperimentato in prima persona nel comune spazio geografico del paesaggio mediterraneo. Le analogie e le probabili loro affinità sono già state evidenziate da molti anni. Nel millenovecentosettanta, nella miscellanea edita dall'Università di Padova dal titolo *Omaggio a Seferis*, Amalia Corrà ha pubblicato lo studio *Seferis e Montale: paralleli*, in cui, in modo non sempre convincente, cita una vasta gamma di versi di entrambi i poeti, rintracciandovi molti elementi comuni in parole, motivi, simboli e metafore<sup>(4)</sup>. Di un tema analogo si è occupato nel millenovecentottantasei uno studioso greco, Makis Trikupis, sottolineando non solo le affinità, ma anche le loro diversità<sup>(5)</sup>. Secondo la mia opinione, i saggi dei due poeti, più che la loro poesia, mettono in evidenza le loro tematiche comuni, le analoghe idee e convinzioni riguardo l'arte, la società e la vita. Non trovo sia casuale il fatto che ambedue abbiano tradotto, ognuno nella propria lingua, T. S. Eliot, che abbiano scritto sull'importanza della tradizione, sulla necessità della poesia nell'epoca contemporanea, nonché su Dante. Che poeti stranieri come Paul Valéry e W. H. Auden oppure artisti come Igor Stravinsky li abbiano commossi. Tutti e due sono stati criticati a causa della loro poesia ermetica. La lettura parallela dei loro saggi mette in evidenza ancora un'altra, più profonda somiglianza. Entrambi, infatti, evitano l'adesione a qualsiasi fede dogmatica – religiosa, sociale, politica – e restano fermamente indipendenti. Nel saggio intitolato *La solitudine dell'artista*, Montale scrive: «L'artista riesce a comunicare con

<sup>(3)</sup> L. REBAY, *Beyond the Power of Words* in *The New York Times Book Review* (20 novembre 1966), pp. 4-5.

<sup>(4)</sup> A. CORRA, *Seferis e Montale: paralleli* in *Omaggio a Seferis*, Padova 1970, pp. 197-232.

<sup>(5)</sup> M. TRIKUPIS, *Σεφέρης και Μοντάλε* in *Διαβάζω* 142 (23 aprile 1986), pp. 126-129.



il pubblico solo mediante l'isolamento. L'impegno sociale e politico non lo deve interessare»<sup>(6)</sup>. E Seferis, dal canto suo, scriverà nel millenovecentoquarantuno: «Non sono fanatico [...] il fanatismo non rientra nel mio carattere. E persino al tempo in cui si sono scatenate le passioni più accecanti, la mia inclinazione era quella di cercare di capire il punto di vista del prossimo. Sono uomo del dialogo piuttosto che del pugno»<sup>(7)</sup>. Seferis riconoscerà un analogo comportamento sia a livello umano che spirituale anche in Forster. Scrive infatti: «Forster reagiva come artista, non gli piacevano le teatralità chiassose, né le persone che, con l'ascia del dogma, minacciano di decapitare il vicino che manifesta opinioni divergenti»<sup>(8)</sup>.

Veniamo ora a E. M. Forster. Cinquanta anni fa, lo studioso greco G. P. Savvidis, in una sua recensione al libro di Forster *Two Cheers for Democracy*, affermava che l'opera del narratore inglese «continua, sfortunatamente, a essere quasi sconosciuta» in Grecia<sup>(9)</sup>. Da allora molte cose sono cambiate. Il nome di Forster ha cessato di essere messo in rapporto, quasi esclusivamente come accadeva in passato, con il nome di Kavafis. Oggi nelle librerie greche si possono trovare almeno dieci titoli di opere di Forster (saggi, racconti e romanzi), tra i quali anche *Howards End* in tre diverse edizioni e in traduzioni varie! – suppongo dopo il successo della sua versione cinematografica.

Seferis e E. M. Forster si incontrarono per la prima volta a Cambridge nel giugno del millenovecentocinquantuno. Fino ad allora non sembra che il poeta greco fosse interessato all'opera del romanziere inglese; infatti l'unico libro che a quella data si trovava nella biblioteca di Seferis era *Pharos and Pharillon*<sup>(10)</sup>, uscito prima della guerra. Ad Alessandria, durante la guerra, Seferis si era fatto prestare da un amico la guida di Alessandria scritta da Forster (*Alexandria. A History and a Guide*), un classico che gli fu particolarmente utile per familiarizzare dal punto di vista storico con la città e addentrarsi nel quadro naturale dello scenario kavafiano. Uno dei motivi per cui Seferis si interessava alla co-

<sup>(6)</sup> E. MONTALE, *La solitudine dell'artista* in *The Second Life of Art. Selected Essays of Eugenio Montale*, edito e tradotto da J. GALASSI, New York 1982, p. 26.

<sup>(7)</sup> G. SEFERIS, *Δοκιμές III*, Atene 1992, p. 21.

<sup>(8)</sup> G. SEFERIS, *Δοκιμές II*, Atene 1974<sup>3</sup>, pp. 337-338.

<sup>(9)</sup> G. P. SAVVIDIS, *Ανθρωπισμός και Δημοσιογραφία* in *Το Βήμα* del 5 dicembre 1951; oggi in G. P. SAVVIDIS, *Πάνω νερά*, Atene 1973, pp. 137-141.

<sup>(10)</sup> Tutte le informazioni qui usate relative alla biblioteca di Seferis provengono da: N. GHIANNADAKIS, *Κατάλογος Βιβλιοθήκης Γιώργου και Μαρώς Σεφέρη*, Iraclio 1989.



noscenza di Forster era il fatto che Forster aveva incontrato e frequentato Kavafis ad Alessandria nel periodo della prima guerra mondiale. In altri termini, Seferis si era trovato di fronte a un testimone affidabile, non condizionato dai pregiudizi morali e dai pettegolezzi della comunità, stratificati per decenni, riguardo alla vita e all'opera dell'alessandrino. Aldilà della loro conoscenza personale, che Seferis registra dettagliatamente nei saggi e nel diario personale, l'opera che ha stimolato una migliore conoscenza dello stile, del pensiero e delle idee di Forster è la raccolta di saggi *Two Cheers for Democracy*, libro che ha ricevuto in omaggio con la dedica autografa dell'autore inglese. È caratteristico che tutti i relativi passi, che Seferis prende in prestito da Forster per utilizzarli nei propri testi, provengono da questo libro. Sfogliando questi saggi si può facilmente constatare il rispetto di Forster per la lingua, insostituibile e principale mezzo di comunicazione, come anche i valori fondamentali di una pura umanità, la quale, secondo Forster, può essere ottenuta con l'Amore e l'Arte. Forster, in una sua trasmissione radiofonica realizzata subito dopo la seconda guerra mondiale, aveva sostenuto tra l'altro: «Con il termine sommario di 'arte' intendiamo qualsiasi cosa che distoglie la vita dalla routine: la letteratura, la musica, le belle arti, le arti decorative. L'arte ci distingue dagli animali [...], se cessiamo di occuparci di arte, non potremo mai innalzarci a livelli superiori»<sup>(1)</sup>.

Seferis si trova nella piena maturità, biologica e creativa, quando incontra Forster e incomincia a interessarsi dell'uomo e dell'opera. Di conseguenza, la loro affinità spirituale non è da ricercarsi nell'ambito delle influenze reciproche. Li accomuna la concezione inerente allo scopo e alla necessità dell'arte, il rispetto della lingua, che caratterizza entrambi, la vasta e profonda cultura, la fede nei valori umani, sui quali l'umanesimo europeo si basa e sopravvive sino ai nostri giorni. Se si confrontano alcuni testi di Seferis (per esempio i saggi: *L'Arte e l'Epoca*, *Varianti riguardanti il libro*, il punto di vista del poeta sulla lingua) con analoghi testi di Forster, si riscontreranno molte corrispondenze, tanto nel pensiero quanto nell'espressione. Non dimentichiamo che Seferis scrive il saggio *Uno sguardo dalla torre pendente* quando Forster muore.

In una successiva e più ampia stesura del mio intervento intendo citare diversi passi paralleli tratti dai saggi dei tre scrittori, poiché credo che soprattutto da essi emerga il comune clima culturale che li avvicina malgrado le parziali differenze. Ritengo sia evidente che coloro che sono

---

<sup>(1)</sup> M. LAGO, *E. M. Forster. A literary Life*, New York 1995, p. 1.



vissuti nella stessa epoca, che hanno condiviso gli stessi avvenimenti storici e che hanno riflettuto sui problemi del loro tempo, inevitabilmente non possano non concordare sulle stesse o analoghe opinioni, e non possano non riferirsi agli stessi valori. Forster, malgrado sia più anziano degli altri due, ha avuto una lunga vita che rientra per la maggior parte nel XX secolo; egli stesso, però, sosteneva di sentirsi legato di più a epoche precedenti<sup>(12)</sup>.

Non dobbiamo comunque dimenticare che Seferis, E. M. Forster ed Eugenio Montale hanno differenti origini culturali, etniche e sociali, e che, in linea di massima, ognuno esprime le proprie particolarità, e si basa sulla propria tradizione. Del resto sembra che Montale non abbia avuto contatti con il romanziere inglese, come almeno si deduce dalla biografia di Forster, pubblicata diversi anni fa da P. N. Furbank<sup>(13)</sup>. Un altro elemento, sia pure meno rilevante, che li accomuna è l'interesse che tutti e tre hanno mostrato per Kavafis e la sua poesia. Forster ha avuto la fortuna e il privilegio di conoscerlo personalmente e di avere con lui uno scambio epistolare. Per tutta la vita Seferis ha cercato di familiarizzare con l'opera e la personalità di Kavafis, che, negli anni '30, non riteneva fosse un poeta importante. Anche Montale ha provato ammirazione per il poeta alessandrino, ha tradotto due sue poesie e si è ispirato a lui.

In breve, si potrebbe dire in modo epigrammatico che ci troviamo di fronte a tre scrittori europei che si appoggiano alla comune tradizione culturale europea, a tre «vicini» per cultura, ognuno dei quali, tuttavia, è in grado di delimitare con chiarezza il proprio spazio. Perché, come ha scritto in una sua poesia il mio prediletto poeta americano Robert Frost,

Good fences make good neighbours<sup>(14)</sup>.

Atene

Dimitris DASKALÒPULOS

---

<sup>(12)</sup> E. M. FORSTER, *Two Cheers for Democracy*, New York 1951, p. 56.

<sup>(13)</sup> P. N. FURBANK, *E. M. Forster. A life*, Oxford 1979. Non ho potuto sfortunatamente consultare ad Atene il lavoro di L. BARILE, *Bibliografia montaliana*, Milano 1977, di difficile reperimento.

<sup>(14)</sup> *The Poetry of Robert Frost*, a cura di E. CONNERY LATHEM, New York 1969, p. 34.



## SEFERIS E MARÒ, EPISTOLARIO II (\*)

Accanto a Seferis *poeta*, acclamato e insignito del premio Nobel, *saggista*, che mostra di usare la lingua greca in modo paradigmatico, *traduttore*, in grado di creare con la sua traduzione un'opera autonoma, *intellettuale*, che con coerenza tiene un diario della sua vita pubblica e privata, abbiamo anche il Seferis *della corrispondenza*. I carteggi del poeta pubblicati postumi<sup>(1)</sup>; quelli che stanno per vedere la luce della stampa<sup>(2)</sup>; quelli che giacciono nell'Archivio di Seferis presso la Biblioteca Ghennadios di Atene<sup>(3)</sup>, oppure si trovano nelle mani dei rispettivi destinatari<sup>(4)</sup>, o ancora esistono senza che forse lo si sappia; tutti questi carteggi mostrano un uomo che considerava lo scambio epistolare come una forma di comunicazione di importanza fondamentale, nei frangenti difficili come pure nei momenti di gioia.

Bloccato a Pretoria, il 25 ottobre 1941, Seferis annota sul suo diario: «L'altro ieri lettera di Alekos Xidis. Ieri lettera di Nanis Panaghiotòpulos. Ho risposto immediatamente con pagine e pagine. Siamo isolati al di là di ogni immaginazione: appena si ode una voce conosciuta, le parole scorrono come un fiume»<sup>(5)</sup>.

In Seferis la corrispondenza assume spesso il carattere di un diario *de profundis*, per ringraziare o tenere aggiornate persone a lui care. È

---

(\*) La traduzione italiana di questo articolo è stata curata da Alkistis Proiou.

(1) Con Ghiorgos Theotokàs, quasi coetaneo di Seferis e rappresentante, insieme a lui, della generazione del '30; col pittore cipriota Diamandis; col critico Andreas Karandonis; con Marò, nel periodo in cui la loro relazione era segreta, clandestina per così dire; col saggista Zisimos Lorentzatos; con Timos Malanos di Alessandria; con lo studioso di Seferis per eccellenza, il filologo Ghiorgos Savvidis; col grecista Edmund Keeley (i carteggi sono citati in ordine di pubblicazione).

(2) Con il suo amico Ghiorgos Apostolidis; con Marò, divenuta ormai sua moglie; col direttore della rivista *Néa Grámmata* e mentore della generazione del '30, Ghiorgos Katsimbalis.

(3) Con i suoi amici Nanis Panaghiotòpulos e Dimitris Andoniu.

(4) È il caso di Ghiorghis Pavlòpulos.

(5) G. SEFERIS, *Méres Δ' (1 Γενάρη 1941 - 3 Δεκέμβρη 1944)*, Atene 1986, p. 145.



questo il caso della maggior parte di *Μέρες Β' (28 Αυγούστου 1931 - 12 Φεβρουαρίου 1934)*<sup>(6)</sup>, costituita da lettere indirizzate al musicologo e critico musicale Lukia Fotopulu, con la quale Seferis aveva un legame sentimentale, ma anche di una parte della corrispondenza con la moglie Marò, in corso di pubblicazione (marzo-aprile 1956, quando il poeta si trovava a Beirut e sua moglie ad Atene). La lettera assume talvolta la forma di una pagina di diario che copre l'arco di un'intera giornata, come la missiva spedita a Marò da New York, in data 7 febbraio 1957. Altre volte le lettere costituiscono commenti filologici, oppure esprimono pensieri e giudizi suggeriti da vicende della vita quotidiana, politica e letteraria.

*L'Epistolario di Marò e Ghiorgos Seferis*, il cui primo volume è uscito nel 1989 a cura di Michalis Kopidakis e il secondo è in corso di stampa a cura della scrivente, è il primo epistolario coniugale di un letterato neogreco che include scritti dei due sposi. Il primo volume comprende 175 lettere, per lo più del poeta, il secondo 215, ripartite in misura quasi uguale tra i due corrispondenti. Le lettere raccolte nel secondo volume coprono un arco temporale che va dal 17 luglio 1944 al 27 febbraio 1959. Ragioni di servizio, per quanto riguarda il poeta (oltre ad essere membro di varie commissioni partecipa a diverse conferenze) e motivi familiari, nel caso di Marò (dovendo vivere all'estero per lunghi periodi torna spesso ad Atene per vedere le figlie) tengono separati i due coniugi fornendo loro, come unica soluzione, la comunicazione epistolare.

Lo scambio di missive tra due coniugi, anche nei casi di più forte trasporto, naturalmente non ha la stessa intensità di un carteggio amoroso. La componente costituita dai problemi di ordine pratico, con relativi tentativi di soluzione – un elemento che ricorre con una certa frequenza – rende fiacche e forse addirittura noiose parecchie lettere. Il tempo che scorre sposta il baricentro di una relazione e nel caso della nostra, quella tra Seferis e Marò, «dalle fondamenta di sabbia delle esaltazioni passeggiare lo trasferisce sulla pietra della pazienza, dell'affetto, della comprensione reciproca»<sup>(7)</sup>. Tuttavia anche questo tipo di corrispondenza conserva il suo valore documentario.

Passiamo ora ad una riassuntiva presentazione del contenuto delle lettere: gioie familiari e piccoli problemi che assumono talvolta dimen-

<sup>(6)</sup> G. Seferis, *Μέρες Β' (28 Αυγούστου 1931 - 12 Φεβρουαρίου 1934)*, Atene 1975.

<sup>(7)</sup> *Σεφέρης και Μαρώ. Ἀλληλογραφία (1936-1940)*, a cura di M. Z. ΚΟΡΙΔΑΚΙΣ, Iralio 1989, p. 11.



sioni maggiori; meschinità in ambito professionale, che generano in Seferis un sentimento di amarezza nei confronti della classe dirigente; ansie e difficoltà legate a trasferimenti e promozioni; impressioni ricavate da viaggi e persone; commenti sulla politica e intensa partecipazione emotiva allo spinoso problema di Cipro, soprattutto all'atmosfera opprimente della lotta e dei fermenti politici del periodo 1955-1960, che condurrà agli accordi di Zurigo. Transazioni. Ristrettezze economiche. Stipendi, acquisti di regali, malattie, informazioni su conoscenti e incontri con amici. La costruzione della casa in via Agras 20, che fino al suo completo allestimento fu per Marò, sulle cui spalle gravavano tutti i problemi di ordine pratico, fonte inesauribile di inquietudine e di preoccupazioni. Nelle loro lettere Seferis e Marò, per mettersi d'accordo e prendere delle decisioni, arrivano anche a buttar giù schizzi approssimativi, intervenendo persino sui progetti architettonici. All'ardente ebbrezza dell'amore, che impronta di sé il primo volume, sono subentrate la calma o l'agitazione della dimensione quotidiana, la solidità del loro affetto, la tenerezza, la compattezza di chi affronta insieme ogni cosa. Espressioni come: «Per quanto concerne il trasferimento, preferirei molto che ne parlassimo insieme, prima che io prenda la mia decisione»; oppure «In questo momento mi manca la conversazione» o ancora «Ho bisogno del tuo parere» sono frequenti nel secondo volume della corrispondenza con la moglie. Nelle pagine dell'epistolario sfilano, com'è naturale, persone appartenenti all'ambito familiare più stretto, amici, colleghi, collaboratori.

Lo stile di Seferis, noto dal suo dettato poetico e saggistico, è accurato persino nei passi che sviluppano argomenti topici o in contesti semplicemente informativi. Forse ha il pensiero costantemente rivolto a un futuro lettore. Particolare interesse, a mio avviso, presentano le pagine relative al comportamento nella sfera lavorativa, nonché ai punti di vista e alle aspirazioni professionali di Seferis. Ugualmente degno di nota, ma a tutt'oggi non ancora oggetto di un commento esteso da parte degli studiosi del poeta, è il suo senso dell'umorismo. Conciso, leggero, inaspettato.

D'altra parte, Marò appartiene a quella categoria di persone, spesso moleste per gli altri, che pensano ad alta voce. Non esita a dire la sua, ma è anche pronta a riconsiderare le sue opinioni se si rende conto di aver formulato una valutazione errata. Lo stesso tono, spontaneo e impulsivo, si rileva anche nella sua scrittura. Scrive di getto, senza divisione in paragrafi, usando la punteggiatura in modo parsimonioso e singolare, con uno stile non di rado burrascoso. Tratta con espressione disin-



volta e sovrabbondante di innumerevoli argomenti, saltando dai più importanti ai più banali con la naturalezza di chi sta conversando o sta parlando al telefono. «Queste cose, caro», osserva in una sua lettera, «sono state buttate giù alla rinfusa, senza che le rileggesti, perché chiacchiero con te come se mi fossi accanto e sai che parlo sempre senza riflettere prima su ciò che ti sto dicendo, e che tu ti inquieti sempre per questo... Nulla, oggi, mi mette fretta, le ore passano come più mi piace» (1° febbraio 1957). Ecco un altro passo caratteristico del suo modo di scrivere: «Del denaro di Roxani<sup>(8)</sup> ti ho già scritto, tienilo come si trova. L'ho vista ieri, trascorrerò con lei il pomeriggio di venerdì. Ho visto Elli Papadimitriu<sup>(9)</sup>. Le telefonerò per vederci, è addolorata per la morte di Anghelos<sup>(10)</sup>, è molto simpatica. Ieri sono passata da Apostolidis<sup>(11)</sup>, aveva un consiglio, vuole le rimanenti 21 sterline, ora gli telefono. Andrò anche per il mio biglietto. Dobbiamo inoltrare una richiesta alla banca perché ci diano sterline inglesi per pagare il biglietto, si farà. Non darmi consigli su cose che conosco. Per quanto riguarda il terreno, non ti preoccupare, chiederò a tutti, a Kalligàs<sup>(12)</sup>, Apostolidis e anche a Damaskinòs<sup>(13)</sup>. D'altronde prima ne parleremo. Apostolidis è uno sciocco, ma sa giudicare. Ora finisco. Perdonami, ma sono piuttosto sbattuta. Il caldo qui è tremendo. E a Egina ho avuto appena il tempo di fare un bagno. Penso di venire in aereo, anche se provo una certa avversione all'idea. Ti telegraferò. Ketì<sup>(14)</sup> torna il 10 giugno. Roma – scrive – è nel pieno del suo splendore ed è una gioia viverci [...]» (30 maggio 1950).

Rileggendo per un altro motivo i diari di Seferis, affiancando ad essi per un confronto i *Saggi* e gli epistolari del poeta, ho individuato vari temi che potrebbero impegnare gli studiosi e costituire, inoltre, anche oggetto di studi. Riporto, a titolo esemplificativo: 1) *i sogni*, che fa e poi rievoca, mettendoli molte volte per iscritto; 2) *il suo humour*, già menzionato, costante, essenziale e discreto, con una forte componente ironica; 3) *gli incontri con personaggi significativi del suo tempo* (Eliot, Audin, E. M. Forster, Pound, Saint John Perse, Salvatore Quasimodo e altri) e

(<sup>8</sup>) Moglie di Anghelos Seferiadis, fratello di Seferis.

(<sup>9</sup>) La nota scrittrice di prosa.

(<sup>10</sup>) Anghelos Seferiadis morì a Monterey in California il 19 gennaio 1950.

(<sup>11</sup>) Ghiorgos Apostolidis, avvocato, intimo amico della coppia Seferis.

(<sup>12</sup>) Marinos o Maris Kalligàs, archeologo e critico d'arte, direttore, per un lungo periodo, della Pinacoteca Nazionale.

(<sup>13</sup>) Alekos Damaskinòs, agente di borsa.

(<sup>14</sup>) Ketì Katsoghianni, amica dei coniugi Seferis. Cara amica, per molti anni, del maestro Dimitris Mitropulos.



il modo in cui descrive o trascrive le conversazioni avute con loro; 4) infine, *le gite e i viaggi* che fece, il suo comportamento prima, durante e dopo la sua visita a un luogo. Studia la storia della regione, consulta le guide turistiche, fotografa località e persone con l'abilità di un professionista, visita i monumenti (storici, archeologici, ecc.), osserva la flora e la fauna, commenta la civiltà. In seguito prende nota di tutto ciò nel suo diario o scrive ai suoi cari. In altre parole, vive il luogo che sta visitando. Il 22 febbraio, dopo una visita nei dintorni di Sidone, scrive: «Pomeriggio pieno di sole – campagna, ulivi e anemoni di un rosso molto intenso, ciclamini. Questo è lo strano sentimento che provo. Mi serve sempre un 'retrotterra psichico' per sentire un paesaggio»<sup>(15)</sup>.

A quest'ultima abitudine di Seferis si riferiscono i passi tratti da lettere indirizzate alla moglie Marò, spedite rispettivamente il 10 novembre 1956 e il 21 gennaio 1957 da New York, dove il poeta si trovava come membro della delegazione greca per la questione cipriota.

«[...] Abbiamo belle giornate piene di sole; dispiace che non si possano godere. Il cielo di New York è alto e arioso, non ha la pesantezza di quello di Londra o di Parigi. Così mi spiego il fatto che questa città non mi ha dato l'impressione di qualcosa di immenso, come mi aspettavo. I grattacieli vivono comodamente e le loro dimensioni non danno la sensazione di qualcosa di opprimente, si librano leggeri; quando scende la sera le loro finestre si illuminano, formando una scacchiera lunga e stretta. Sono lievi e la loro architettura dice qualcosa. Ti accorgi della loro grandezza quando ti capita di vedere una chiesa, per esempio in stile gotico inglese del XIX secolo, che assomiglia a uno sgabello di Skiros accanto a un armadio. La prima cosa che dissi appena arrivato fu quanto piccola e raccolta fosse New York. Ieri sera però, tornando in taxi dalla casa di Ladàs, ho un po' capito quale diabolico organismo sia anche questa, come tutte le grandi città, e che cosa potrebbe nascondere sotto la sua superficie [...] (10 novembre 1956).

Se fossi americano, il mio pensiero fisso sarebbe in che modo fare una nuova rivoluzione per l'indipendenza – così pensavo mentre l'altro ieri stavo tornando in treno da Washington. Una straordinaria capacità di dominare la materia, di sottometterla, di usarla e una sorprendente assenza di originalità, di indipendenza, di personalità nel pensiero e nel

---

<sup>(15)</sup> G. SEFERIS, *Méρες ΣΤ'* (20 Απρίλη 1951 - 4 Αυγούστου 1956), Atene 1986, p. 120.



comportamento umano in generale – questa è in due parole l'impressione che ho riportato dalla capitale. Com'è possibile che questi uomini, dotati di tale forza materiale, pensino al mondo in maniera indipendente, quando con il loro comportamento dimostrano di non essersi ancora liberati dall'abitudine di imitare gli inglesi, come mostra anche la capitale, tagliata sul modello di una qualsiasi capitale di uno stato membro dell'impero britannico. Opposizione agli inglesi, sì – ma non sono ancora in grado di realizzare l'indipendenza dagli inglesi.

L'altra cosa che ho capito è che gli americani sono un popolo che non è mai stato tormentato – com'è possibile che comprendano noialtri, popoli martoriati, sopraffatti dal dolore?

Due sere fa dicevo qualcosa del genere a Mitròpulos<sup>(16)</sup> e a Ketì, mentre eravamo seduti in un ristorante tedesco (il direttore è un greco) dopo la rappresentazione della *Carmen*. Ketì disse che loro hanno esperienze della felicità, il che non è poco. Forse ha ragione nel sostenere che questo è già qualcosa – ma a che cosa può servire questa esperienza?

Mitròpulos dà sempre l'impressione di una persona che abbia bisogno di protezione, di uno che ha lottato duramente per arrivare dov'è arrivato e che continua a lottare duramente per conservare la posizione che si è guadagnata; se consideri che il denaro e gli affari determinano condizioni terribilmente dure per l'artista, il quale, se ha successo, diventa lui stesso una merce ed è costretto ad assoggettarsi alle leggi del guadagno e della perdita, ti sarà facile immaginare quali cattive abitudini si possano contrarre da un tal genere di vita.

Per tornare agli americani, si direbbe che il loro universo sentimentale (nell'accezione più ampia) sia limitato ai negri; sono separati da costoro come il latte dal caffè.

Ieri, verso mezzogiorno, io ed Averof<sup>(17)</sup>, andando a far colazione in casa di conoscenti, siamo passati per il parco e ci siamo fermati un momento a guardare una gabbia, nella quale andavano avanti e indietro alcune orse molto grandi e belle. Le stavamo osservando, quando abbiamo sentito dietro di noi una calda voce di negro che cantava con accenti di grande dolore:

---

<sup>(16)</sup> Dimitris Mitròpulos, musicista greco famoso e acclamato in tutto il mondo (1896-1960).

<sup>(17)</sup> Evànghelos Averof-Tositsas, noto uomo politico, all'epoca ministro degli esteri greco e presidente della commissione greca per la questione di Cipro alle Nazioni Unite.



'Domino!... Domino...!'

Pensammo che lo facesse per denaro. Era un uomo alto, con un'espressione sofferente scolpita nelle rughe del volto, con un sorriso così umano! Sembrava più scuro in mezzo alle neve.

'Perché canti?' chiese Averof.

'Non so, canto perché mi piace cantare' rispose.

Mi accostai a lui, 'Ripetimi un po' le parole...'

'Domino...' cominciò a dire.

'Chi è, una ragazza?'

'Non lo so, it might be a girl, it might be an angel' rispose.

Cosa non darei per sentire un americano di pelle bianca rispondere così [...]» (21 gennaio 1957).

Senza alcun dubbio l'*Epistolario II* completa l'immagine dell'uomo-poeta e fornisce materiale per un'interpretazione della sua opera in chiave psicologica. Altrettanto utile per la comprensione della sua poesia sarà la lettura critica comparativa dei volumi che raccolgono i diari privati e dei corrispondenti diari politici, nonché l'intero epistolario del poeta, qualora se ne completi la pubblicazione. Rimane sempre però il quesito in merito alla legittimità della decisione di rendere di pubblico dominio la corrispondenza privata, soprattutto quella amorosa o il carteggio tra coniugi, che conservano, non di rado, quel carattere di indiscrezione di chi spia attraverso il buco della serratura e che spesso fanno crollare i miti. Certo, il problema non sussiste più nel caso in cui la divulgazione corrisponda a un desiderio espressamente dichiarato, in qualsiasi modo, dai corrispondenti.

Atene

Maria STASINOPULU







## ITINERARI SEFERIANI NEL MEDIOEVO E NEL RINASCIMENTO (\*)

*«Dico di essere un copista del Medioevo»<sup>(1)</sup>*

*Ho visto anche una vecchia immagine sacra in una sala dal soffitto basso; la ammirava molta gente. Rappresentava la risurrezione di Lazzaro. Non ricordo né Cristo né Lazzaro. Solo, in un angolo, il ribrezzo dipinto sul volto di un personaggio che guardava il miracolo come se ne sentisse l'odore. Si sforzava di coprirsi il naso con un ampio panno che gli pendeva dal capo. Questo signore del «Rinascimento» mi ha insegnato a non aspettarmi troppo dal giudizio universale...*

Il brano che ho appena letto non appartiene, come si potrebbe ragionevolmente ipotizzare, al diario di Seferis. Si tratta di alcuni versi di una poesia, *l'Uomo*, della raccolta *Quaderno di esercizi* (I), che contiene poesie scritte tra il 1928 e il 1937<sup>(2)</sup>.

Questi versi anticipano le conclusioni desunte dall'analisi dell'argomento indicato dal titolo del mio intervento. Benché profondamente nutrito di cultura classica, e poeta dalla «visione tragica», Seferis aveva tuttavia imparato diverse cose e aveva subito alcune influenze fondamentali in seguito allo stretto contatto con il mondo rinascimentale. Si tratta di un'inclinazione poetica e culturale niente affatto marginale di Seferis verso la letteratura greca medievale e quella occidentale del Rinascimento, dalla quale ha attinto quegli elementi che lo hanno aiutato a creare la propria visione poetica, ma anche ad imprimere più chiaramente l'immagine del proprio presente in un rapporto creativo con il passato.

Se il volgersi di Seferis verso la letteratura classica sottolinea (certa-

---

(\*) La traduzione italiana di questo articolo è stata curata da Alkistis Proiou e da Paola Maria Minucci.

<sup>(1)</sup> G. SEFERIS, *Δοκίμης* I, Atene 1974, p. 420.

<sup>(2)</sup> G. SEFERIS, *Ποιήματα*, Atene 1974, p. 120.



mente secondo il suo punto di vista) l'inclinazione ellenocentrica della sua poesia, la frequente e sostanziale deviazione verso la letteratura medievale e rinascimentale delinea una prospettiva «occidentalizzante» della sua arte poetica. Naturalmente questa osservazione è possibile solo se siamo d'accordo sul fatto che Seferis era cosciente che una buona conoscenza dell'antichità letteraria presupponeva non solo un'altrettanto solida conoscenza della letteratura medievale, ma anche la comprensione di quei valori che sono alla base del lavoro degli artisti del Rinascimento. Per Seferis vale quanto egli stesso aveva sottolineato con enfasi in merito alla conoscenza della lingua greca da parte di Palamàs: «La conosceva da cima a fondo, fin negli angoli più riposti; quella antica, quella medievale, quella idiomantica, in ogni sfumatura, in ogni tonalità»<sup>(3)</sup>.

Il riferimento a Palamàs impone di sottolineare che l'elemento più valido, che Seferis abbia riconosciuto alla generazione dei grandi sostenitori della lingua demotica dell'epoca di quell'autore, fosse il loro sforzo affinché l'ellenismo moderno considerasse «senza pregiudizi e in modo uniforme tutti i periodi della propria tradizione: antica, medievale e moderna». Ma anche la constatazione che Palamàs «fu la prima scuola ad averci insegnato ad affrontare lo straniero senza complessi di inferiorità»<sup>(4)</sup>.

Seferis crede che la sua generazione (la generazione degli anni Trenta) debba continuare il suo cammino in questa direzione per poter sanare il grande difetto della lingua poetica greca nei confronti delle contemporanee lingue poetiche dell'Occidente, le quali, attraverso l'ininterrotta esperienza di un cammino di rinascita, avevano assimilato nel miglior modo possibile gli elementi estranei che la caduta di Bisanzio e la graduale conquista di tutti i rimanenti territori ellenofoni gli avevano offerto. Secondo questa logica è comprensibile perché Seferis dimostri un grande interesse per la lingua demotica del Medioevo, che considera non contaminata dall'influsso dannoso dei puristi<sup>(5)</sup>.

La grande pena di Seferis poeta sembra derivare dalla consapevolezza di vivere in un'epoca in cui non si è formata una lingua greca autorevole e naturale che, secondo l'espressione dello stesso Seferis, possa «mantenere a galla» il poeta, «come fa il fiume con il nuotatore che se-

---

<sup>(3)</sup> SEFERIS, *Δοκίμης* I cit., p. 220.

<sup>(4)</sup> G. SEFERIS, *Δοκίμης* II, Atene 1974, p. 26.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 73.



gue la corrente»<sup>(6)</sup>. Questa situazione ideale della lingua greca moderna Seferis la ritrova soltanto nell'epoca del Rinascimento greco, peraltro circoscritto, nella lingua cioè degli autori cretesi del Seicento, Kornaros e Chortatsis. È da questo punto di vista che Seferis riconosce l'importanza fondamentale dell'influenza che il Rinascimento occidentale ha esercitato nei confronti di una lingua greca letterariamente perfezionata, quella appunto dei poeti del Rinascimento cretese, quando il poeta non assume atteggiamenti psicotici nei confronti della lingua parlata, come per esempio farà più tardi Psicharis. Al contrario, crea la sua opera con la serenità e la fede di chi non «ha alcun dubbio che la sua voce sia quella giusta, conforme alla lingua della comunità»<sup>(7)</sup>.

È ovvio che Seferis fosse geloso di questo dono che i poeti della letteratura cretese, al suo apice, hanno avuto il privilegio di godere e di impiegare nel miglior modo possibile, come fu geloso (nell'accezione positiva del termine) dell'iter creativo di Theotokòpulos dall'arte cretese a quella occidentale. Indubbiamente Seferis, lasciando la patria per studiare in Europa, nutriva l'ambizione che anche la propria esperienza occidentale fosse della stessa entità e qualità. Voglio dire che Seferis sentiva (o voleva sentire) che il proprio percorso culturale verso la civiltà occidentale (considerata figlia spirituale del Medioevo greco e del Rinascimento occidentale) lo assimilava in qualche modo a un uomo del Rinascimento, un Kornaros o un Theotokòpulos. In ogni caso, non voleva sicuramente essere uno Psicharis (con la sterilità del suo ben noto dogmatismo), né come Ioannis Papadiamandòpulos, che si era lasciato assorbire completamente dalla sua esperienza dell'Occidente in campo artistico e culturale, sopravvivendo nella letteratura solo come Jean Moreàs.

Così, quando si riferisce, per esempio, alle proprie preferenze letterarie, differenti da quelle di Ghiorgos Theotokàs, ne focalizza le diversità come segue:

«Theotokàs deve aver dato maggiore importanza a Iona Dragumis e alla personalità di Psicharis, mentre io ai nostri testi medievali e a *Erotòkritos*»<sup>(8)</sup>.

Il riferimento a *Erotòkritos* è particolarmente significativo, poiché si tratta dell'opera che ha esercitato un'influenza determinante sulla sensibilità linguistica di Seferis in ambito poetico, soprattutto nel perio-

<sup>(6)</sup> SEFERIS, *Δοκιμές I* cit., pp. 296-297.

<sup>(7)</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>(8)</sup> SEFERIS, *Δοκιμές II* cit., p. 293.



do dei suoi primi tentativi, quando prende forma la sua coscienza di poeta. Seferis crede che i versi di Kornaros ci dimostrino che questi guarda verso un orizzonte delimitato dalla tradizione popolare bizantina e dalla letteratura del Rinascimento italiano<sup>(9)</sup>. Credo che questo sia l'ideale che abbia voluto raggiungere, in modo analogo, anche Seferis, con il suo amore per il greco medievale. Sentiva che ogni letterato greco della sua epoca aveva il dovere di misurarsi con la civiltà occidentale, nel tentativo di ristabilire quel rapporto tra l'Ellenismo e il percorso culturale dell'Occidente, che si era interrotto dopo la caduta di Bisanzio.

Come i dotti greci, grandi artefici della stagione rinascimentale, si recano in Occidente afflitti per il grande disastro seguito alla caduta di Costantinopoli – e gradualmente anche di tutti i rimanenti focolai della tradizionale civiltà greca – così anche l'arrivo di Seferis in Occidente presuppone l'irrimediabile perdita di una culla tradizionale della civiltà greca.

Se, per esempio, leggiamo le poche pagine che Seferis ha dedicato a Nùchios Nìkandros, «il primo greco che scrisse le sue impressioni sull'Inghilterra del 1545»<sup>(10)</sup>, osserveremo, fra le righe, una sorta di identificazione psicologica di Seferis con Nìkandros, che entra, senza paura e con parità di diritti, in una nuova patria culturale. Scrive infatti:

«Nìkandros è un personaggio rappresentativo del greco post-bizantino all'epoca del Rinascimento. [...] Giovane, fugge dalla Patria, cacciato dalla catastrofe provocata dai Turchi di Barbarossa. Profugo a Venezia, è costretto, 'vivendo di stenti', a diventare un copista di manoscritti greci per guadagnarsi il pane. Ma la grande tradizione imperiale è ancora viva in lui, lo sostiene e, quando entra al servizio di uno stato onnipotente, gli permette di guardare alla grandezza dei re e dei signori con il freddo occhio di un osservatore obiettivo, senza aver paura. Nei suoi scritti si sente l'uomo che giudica gli altri da pari a pari, non importa quanto in alto siano né quanto siano più felici del suo popolo»<sup>(11)</sup>.

Credo che l'atteggiamento psicologico di Seferis di fronte al mondo della cultura occidentale sia analogo. Lo considera per lo più dal punto di vista di un greco in esilio che consegue, o aspira a conseguire, una grande vittoria: quella di un'intimità positiva che si fonda sul contatto

<sup>(9)</sup> SEFERIS, *Δοκίμης* I cit., p. 301.

<sup>(10)</sup> SEFERIS, *Δοκίμης* II cit., p. 101.

<sup>(11)</sup> *Ibidem*, p. 108.



senza psicosi con l'altro e il nuovo, attraverso il prisma di «un forte che ha perso» (rammentiamo qui il *Neòfitos recluso*), ma che ha come arma la forza di mantenersi retto spiritualmente e che, senza lasciarsi abbagliare né piegarsi servilmente, conquista nuove forze spirituali.

Ho l'impressione che quanto scrive Seferis sui dotti greci fuggiti in Occidente dopo la caduta di Costantinopoli sia l'espressione di un punto di vista affettivo, che coincide con quello del noto saggio di Kavafis *Dotti greci nelle case romane*. «Giudicando giudichiamo noi stessi», come ha scritto l'autore stesso<sup>(12)</sup>. In effetti, accade spesso di riconoscere le migliori critiche di un poeta a se stesso proprio in quelle che costui riferisce – esclusivamente, si direbbe, – ad altri, ai maestri dei quali ha invidiato l'arte o, ancora, alle circostanze (storiche, culturali) in cui la loro opera si è sviluppata.

Ecco, dunque, un giudizio, a mio avviso più vicino a quello che Seferis indirettamente riferisce a se stesso, in cui si esprime anche la pena di un uomo che, nonostante viva nell'epoca moderna della macchina, dà grande importanza all'arte artigianale. Si trova, non a caso, nel suo saggio maturo su Dante (scritto all'età di 66 anni):

«In Dante io vedo soprattutto il comportamento del capomastro medievale, del 'capomastro' come si diceva un tempo, e penso che la tradizione tramandata dagli artigiani di una volta continui e cambi, consapevolmente o meno, nelle belle arti come in poesia. Ora, con l'irrompere delle macchine, si perde anche questa e fa sì che, insieme ad altre cose, l'artista odierno si senta privo di sostegni. Qui inizia un'altra storia»<sup>(13)</sup>.

Certamente «inizia un'altra storia», ma che cosa intende veramente Seferis? La cosa più saggia è credere che intenda esattamente ciò che il passo esprime. Ossia che, vivendo in un'epoca in cui le macchine spazzano via in modo vertiginoso ogni forma di artigianato, Seferis in un certo qual modo invidiasse i colleghi che vissero e crearono (finanche la loro poesia, come Dante) in un'epoca in cui l'artista aveva il sostegno dell'antica tradizione dell'artigianato. E che questa non sia una frase fortuita di Seferis, lo garantisce il fatto che egli ritorna sul tema dell'artigiano nel prologo su *La poetica della musica* di Stravinskij, tre anni dopo lo studio su Dante (1969) e appena due prima di morire (1971):

---

<sup>(12)</sup> SEFERIS, *Δοκίμης* I cit., p. 506.

<sup>(13)</sup> SEFERIS, *Δοκίμης* II cit., p. 265.



«Se avessi avuto la grande fortuna di poter disporre liberamente di me stesso durante l'anno scolastico 1939-1940, avrei cercato un posto fra gli uditori di Igor Stravinskij a Harvard College. Non so come, ma devo aver ereditato qualcosa delle vecchie abitudini corporative del Medioevo. Sento Stravinskij con tale spirito, degno di un artigiano, direi fuori della nostra epoca [...]. E con questo stesso spirito ho la stravaganza di credere che l'insegnamento degli illustri maestri possa avere un domani la stessa importanza delle loro creazioni»<sup>(14)</sup>.

Anche Ghiorgos Seferis era un illustre «capomastro» di tal genere, uomo dei sensi e dell'artigianato (per quanti, ad esempio, conoscono il suo amore morboso per l'arte dell'antica tipografia, che è l'arte del Rinascimento). Un «capomastro» consapevole di dover contribuire in qualche modo con la propria opera a far sì che il Neoellenismo riprendesse il filo precisamente là dove lo avevano lasciato le nostre opere medievali dell'arte e della letteratura. E poiché parliamo di un poeta, ecco quanto ci dice sul tema della lingua, ponendo il poeta greco (che ha perduto la continuità della tradizione linguistica dopo la catastrofe dell'Impero Bizantino) di fronte al grande poeta italiano, che ha avuto il privilegio di nutrirsi di una lingua comune ampiamente parlata in Italia nella sua epoca ed evolutasi in modo naturale.

«Il greco medievale è più vicino al Dighenis di quanto non lo sia il latino medievale all'italiano volgare. Quel latino che ha avuto sicuramente importanza per Dante, dal momento che lo parlava e lo scriveva, come mostrano la sua vita e la sua opera. E ho valutato, da un altro punto di vista, il danno che la catastrofe dell'Impero Bizantino ha causato all'ellenismo. Essa ha interrotto una funzione fisiologica; voglio dire che ha interrotto la normale interdipendenza tra la lingua dei dotti e l'espressione popolare, che avrebbe condotto a un sincretismo arricchito delle virtù di entrambe. Al contrario, quella catastrofe ha accresciuto il divario tra i due mondi linguistici e li ha isolati. In questo senso, ha impedito che accadesse, anche nell'espressione linguistica, qualcosa di simile a quanto è stato realizzato nella pittura al tempo dello straordinario Rinascimento dei Paleologi: la perfetta sintesi della tradizione popolare con quella dotta»<sup>(15)</sup>.

---

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, p. 280.



Il tempo non mi permette di approfondire l'analisi sulla riflessione saggistica di Seferis. Preferisco concludere con alcune osservazioni che derivano da una considerazione globale della sua poesia, dal punto di vista di un suo colloquio poetico più profondo con la letteratura medievale e rinascimentale.

In uno stadio molto precoce (già in *Svolta*), e all'infuori dei diretti riferimenti poetici a *Erofilo* e a *Erotòkritos* (parole, rime, espressioni poetiche), il poeta sperimenta, con una composizione poetica di cinque parti, il *Discorso Erotico* che, come ha sottolineato G. Savvidis, deve molto alla struttura rinascimentale in cinque parti dell'*Erotòkritos*. Mentre all'apice della maturità, e mi riferisco a... *Cipro, ove l'oracolo d'Apollo disse che abitato avrei...*, la scelta dei cronisti medievali ciprioti (Neòfitos recluso e in particolare Leònzio Macheràs), come pure del cronista franco-cipriota Stefano Lusignano ma anche dei viaggiatori occidentali (Villamont, Felix Faber, Suriano e altri), lo porta a ripercorrere le orme e a rivisitare i modi dell'arte poetica occidentale, in particolare di quella rinascimentale. Arte e tecnica che rifuggono l'unilaterale ricorso agli antichi miti, ma scelgono di valorizzare creativamente anche le opere di un passato più recente (è indicativo l'esempio del rapporto di Shakespeare con le cronache medievali).

Tuttavia, quello che è di estremo interesse nella matura raccolta cipriota è la sintesi compiuta da Seferis, nell'ambito della stessa raccolta poetica, tra gli antichi miti e il materiale medievale-rinascimentale. Così la voce di Euripide e di Eschilo, e la figura di Elena e di Teucro, si alternano alla voce di Neòfitos recluso e di Macheràs, di Dante, di Stefano Lusignano e di Suriano, come anche alle figure di Pietro I e di Eleonora di Aragona. Eccezion fatta per il notissimo *Demone della prostituzione*, vale qui la pena di ricordare anche *I gatti di San Nicola*, che, come ho dimostrato in un precedente studio, illustra nel miglior modo possibile come i vagabondaggi di Seferis tra i testi dei cronisti occidentali e dei viaggiatori del Medioevo e del Rinascimento sostengano e modellino l'ispirazione e il procedimento della sua scrittura poetica. Mentre una poesia come *Èngomi*, che è incentrata su una campagna di scavi archeologici e che, al posto dello sviluppo atteso in tema antico, decolla con una prospettiva visionaria di stile rinascimentale, mostra meglio il successo conseguito da Seferis nella sintesi, successo del quale ho cercato di parlarvi.



## Èngomi

Larga, distesa piana: si scorgeva da lungi  
un ruotare di mani allo scavo.  
Nel cielo volute di nubi, a quando a quando  
la tromba d'oro e rosa del crepuscolo.  
Giravano fra l'erba scarsa e i rovi  
aliti lievi, postumi di pioggia: era piovuto  
forse di là dai vertici  
dei monti che prendevano colore.

Avanzai verso gli uomini al lavoro,  
uomini e donne coi picconi nei fossati.  
Un'antica città: muraglie, strade, case  
spiccavano, impietrati muscoli di Ciclopi  
anatomia d'una potenza consumata  
a un occhio d'archeologo  
d'anestesista o di chirurgo.  
Decomposte parvenze, stoffe, mollezza, labbra,  
e le cortine del dolore spalancate  
additavano, ignuda e immemore, la tomba.

Levai gli occhi su gli uomini al lavoro,  
omeri tesi, braccia che picchiavano  
con ritmo greve e rapido quella macabra landa  
e pareva trascorrere fra le rovine la ruota del fato.

Ed ecco, camminavo: non camminavo più,  
guardavo gli uccelli in volo: impietriti,  
guardavo l'aria del cielo: opacata,  
guardavo i corpi che lottavano: fermi.  
E tra essi scalava la luce una figura.  
Capelli neri effusi sul collo, ai sopraccigli  
era il battito d'ala della rondine, curve  
sul labbro le narici, e il corpo  
sbocciava dal travaglio, denudato,  
coi seni acerbi d'una Dea che guida,  
immota danza.

Io chinai gli occhi intorno a me: ragazze  
impastavano e pasta non toccavano,



donne filavano e fusi non giravano, agnelli  
s'abbeveravano con lingue irrigidite  
sull'acqua verde come addormentata  
e il pastore era fermo con la sua verga in aria.  
E rimirai quel corpo che saliva:  
masse intorno, formiche; con aste  
la battevano senza farle male.  
Il suo ventre splendeva ora come la luna,  
credei che il cielo fosse sua matrice:  
in sé la riassorbiva, madre e pargolo.  
I suoi piedi restarono ancora di marmo,  
svanirono: un'assunzione.

Il mondo  
ritornava com'era, il nostro mondo  
di tempo e di terra.

Odori di giunco  
presero abbrivo nelle chine antiche  
della memoria, grembi tra le foglie, umide labbra.  
E tutto inaridì d'un tratto  
nella distesa della piana,  
nella desolazione della pietra,  
nella potenza mangiata, nel luogo  
vuoto con l'erba scarsa e i rovi,  
dove sgusciava immemore un serpente,  
dove s'impiega tanto per morire<sup>(16)</sup>.

È evidente come l'esperienza rivelatrice cipriota di Seferis lo abbia spinto a una sintesi tra la propria esperienza del greco antico e quella medievale e rinascimentale, riunendo nella stessa raccolta voci e miti dell'antica Grecia accanto a voci bizantine ma anche occidentali, accanto alle storie del Medioevo e del Rinascimento. Riuscendo infine, come poeta, a equilibrare e bilanciare la propria opera tra Oriente e Occidente nel modo seguito con successo dai grandi greci del Medioevo e del Rinascimento: Leonzio Macheràs, Gheorghios Chortatsis, Domenico Theotokòpulos, Vincentzos Kornaros.

Università di Nicosia

Michalis PIERIS

---

(16) SEFERIS, *Poesie*, traduzione di F. M. PONTANI, Verona 1963, pp. 293-297.







## PERIFRASI DELLA MORTE, QUASI UN EUFEMISMO

Uno dei temi ricorrenti nella poesia di Seferis è quello della morte. Il fatto non costituirebbe di per sé una inclinazione di particolare originalità, poiché il tema è piuttosto frequentato dai poeti moderni come già da quelli che appartengono al passato, se non fosse che la parola 'morte' e i suoi sinonimi fanno parte di un contesto organico che coinvolge l'animo del poeta quanto la dinamica delle sue procedure poetiche. Seferis è un poeta della φθορά, del logoramento fisico e morale; la consapevolezza della morte è per lui una condizione di disagio psichico entro la quale tale logoramento si spande e trova la sua espressione nella pagina scritta.

Il tema rivela la sua importanza fondativa e la sua forza di pulsione nell'opera *Μυθιστόρημα*, pubblicata nel 1935. Il concetto che affiora con enfasi in questo testo come un persistente *leit motiv*, se enunciato in modo esplicito, in un aforisma, corre il rischio di sembrare banale: la morte è il punto terminale della vicenda che si chiama vita.

In questo poema di ventiquattro brani Seferis fa coincidere la vita con la metafora «πανάρχαιο δράμα», dramma antichissimo. Ogni qual volta nasce un essere vivente, egli lascia pensare, in quel momento stesso ha inizio un'azione drammatica che fa scattare il conto alla rovescia. Ogni vita, per Seferis, è una vicenda personale, riservata ad una sola persona ed esclusivamente ad essa; è irripetibile. Quando il poeta, in varie altre poesie, parla del come un uomo si conquista la morte, allude appunto al percorso attraverso il quale egli giunge alla morte; è raro morire eroicamente, ammonisce Seferis, è raro conquistarsi l'autenticità e raggiungere la morte in tale stato privilegiato, riservato a pochissime persone, non certo a quante si trovano intorno a noi: l'eroismo appartiene al passato e l'autenticità è un mito irraggiungibile.

Evidentemente quando Seferis fonda il suo progetto di poesia su un tema di per sé ovvio, abbiamo detto banale, come quello della morte, lo fa perché esso gli consente di richiamare alcune esperienze che provocano tensioni emotive e invenzioni poetiche adeguate alle sue aspirazioni.



Chi ha studiato il lessico di Seferis poeta<sup>(1)</sup>, ha constatato che la parola θάνατος ricorre ventiquattro volte e che il verbo πεθαίνω è usato ben trentadue volte: una frequenza molto elevata per un'opera dall'estensione piuttosto ridotta qual è quella di Seferis. Talvolta il senso di morte è associato esplicitamente alla parola γαλήνη, serenità, calma o pace, come già nella tradizione cristiana. I due termini si presentano abbinati, per esempio, nel verso 8 del brano 20 (K') di *Μυθιστόρημα*:

βλέπω τα δέντρα που ανασαίνουν τη μαύρη γαλήνη των  
πεθαμένων<sup>(2)</sup>.

Qui addirittura γαλήνη è preceduta dall'attributo polivalente, ma sempre di connotazione negativa in greco, μαύρο, che preannuncia il genitivo di specificazione «των πεθαμένων».

Mentre tuttavia solitamente Seferis non evita di nominare la parola 'morte', sia come sostantivo, sia come verbo 'morire', gli accade talvolta, in determinati casi nei quali il significato della parola sia causa di una sofferenza insostenibile per lui oppure nei quali non vuol ammettere o non vuol confessare le intenzioni che la suscitano, di rimuovere la parola o, come nel caso citato appresso, di sostituire la parola con una rappresentazione dal valore omologo. In una poesia del 1928 alla quale l'autore s'è astenuto dal dare un titolo, e che nel primo verso recita

Το ύφος μιας μέρας που ζήσαμε πριν δέκα χρόνια σε ξένο τόπο<sup>(3)</sup>

dopo una sequenza di fatti distopici e disgiunti, distribuiti in tre quartine di lunghi versi liberi, Seferis fa una pausa e passa ad una scena di morte che apparentemente non ha un nesso narrativo diretto con le descrizioni che la precedono (la donna amata dovuta lasciare, cliniche, farmacie, casse da morto, poi perplessità, vita inautentica, noia):

Πέθαναν όλοι μέσα στο καράβι, μα το καράβι ακολουθάει  
το στοχασμό που άρχισε σαν άνοιξε από το λιμάνι.

Πώς μεγαλώσαν τα νύχια του καπετάνιου... κι ο ναύκληρος αξούρι-  
στος πού'χε τρεις ερωμένες σε κάθε σκάλα...

---

(<sup>1</sup>) Come X. A. ΚΟΚΟΛΙΣ, *Πίνακας λέξεων των Ποιημάτων του Γιώργου Σεφέρη*, Atene 1975<sup>2</sup>. Le frequenze e le constatazioni da me avanzate sono fondate su questo lessico.

(<sup>2</sup>) Si veda la trad. di F. M. PONTANI: G. SEFERIS, *Poesie*, Mondadori, Verona 1963, p. 123 e relative ristampe.

(<sup>3</sup>) *Ibidem*, p. 25.



Η θάλασσα φουσκώνει αργά, τ'άρμενα καμαρώνουν κι η μέρα πάει  
να γλυκάνει.

Τρία δελφίνια μαυρολογούν, γυαλίζοντας, χαμογελά η γοργόνα, κι  
ένας ναύτης γνέφει ξεχασμένος στη γάμπια καβάλα<sup>(4)</sup>.

I fatti messi a fuoco in questa quartina si riferiscono al racconto *Il vascello fantasma* di Edgar Allen Poe; ad esso rimanda chiaramente l'ex-ergo, citato dall'autore nell'originale («We plainly saw that not a soul lived in that fated vessel!»). Diversamente dalla sintassi dispersiva delle prime quartine, il fraseggio dell'ultima obbedisce ad una disposizione sintattica regolare. La prima parola della quartina è essenziale per intendere la quartina intera ma anche la poesia nel suo insieme «πέθαναν». Al terzo verso, dopo aver soffermato l'attenzione sulle unghie del capitano morto e sulla barba del nostromo, Seferis si concede un'ampia descrizione di pace e di serenità fatta di brevi enunciati (soggetto e predicato) di effetto pervasivo. Sarebbe facile ravvisare nel mare una equivalenza con la morte, anche senza dover rimandare, come si suol fare in casi analoghi, a Gaston Bachelard: il poeta si compiace in una rappresentazione di pace, nella quale si immerge per rimuovere tutte le esperienze di squallore e di inautenticità descritte nelle tre quartine che precedono.

Il desiderio di ricongiungersi ad uno stato di quiete come quello che soltanto la morte è in grado di assicurare, è espresso nella conclusione di un'altra poesia scritta come questa in quello stesso mese di agosto dell'anno 1928, *Γράμμα του Μαθιού Πασκάλη*. Essa ha una conclusione più esplicita e psicologicamente più compromessa: dopo quattro quartine nelle quali il poeta si è rivolto ad una figura femminile, a Verina, nella quinta, appena prende coscienza della verità sull'esistenza («Τι αξίζει ένας άνθρωπος τι θέλει και πώς θα δικαιολογήσει την ύπαρξή του στη δεύτερα παρουσία;»), si abbandona al desiderio di lasciarsi cullare nell'inesistenza:

A! να βρισκόμουν ξυλάρμενος χαμένος στον Ειρηνικόν Ωκεανό  
μόνος με τη θάλασσα και τον αγέρα  
μόνος και χωρίς ασύρματο ούτε δύναμη για να παλέψω με τα  
στοιχεία<sup>(5)</sup>.

---

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>(5)</sup> Vedi trad. in G. SEFERIS, *Poesie*, trad. di F. M. PONTANI, Fratelli Fabbri, Milano 1969, p. 80.



La poesia reca una data precisa: 5 agosto 1928. Un mese prima è morto suicida il poeta Kostas Kariotakis a Prèvesa.

La prima poesia è stata pubblicata nel 1931, in *Στροφή*. La seconda, nella quale la conclusione morte/pace è più esplicita, è stata tenuta nel cassetto per essere pubblicata nel *Τετράδιο γυμνασμάτων*, nel 1940, quando Seferis temeva che la guerra in arrivo avrebbe messo in forse la pubblicazione delle sue opere poetiche.

L'ultima parola del brano ΚΔ', e del poema intero *Μυθιστόρημα*, è γαλήνη:

Εμείς που τίποτε δεν είχαμε θα τους διδάξουμε τη γαλήνη<sup>(6)</sup>.

Chi ha concluso il suo percorso terreno non ha più in mano null'altro che la pace. La vita e le torture dell'esistenza finiscono nella tranquillità dell'inesistenza. Anche qui l'omologia morte/pace.

La conclusione della vita nella pace imperturbabile dell'inesistenza, che abbiamo incontrato in due pagine significative di Seferis, è un tema che ritorna, in modo piuttosto ambiguo veramente, come si addice all'arte sempre più smaliziata del poeta, negli ultimi versi di *Κίχλη*, scritta non a caso nella villa «Γαλήνη» di Poros nell'ottobre 1946, come indica la sottoscrizione, e pubblicata pochi mesi più tardi, nel marzo 1947. Non è il caso di soffermarmi su altri particolari del passo conclusivo di *Κίχλη*, né di parlare del poema nel suo insieme; mi limito perciò a quanto riguarda la calma, la pace, il silenzio delle ultime parole.

Il testo recita:

και είσαι  
σ'ένα μεγάλο σπίτι με πολλά παράθυρα ανοιχτά  
τρέχοντας από κάμαρα σε κάμαρα, δεν ξέροντας από πού να κοιτά-  
ξεις πρώτα,  
γιατί θα φύγουν τα πεύκα και τα καθρεφτισμένα βουνά και το τιτίβι-  
σμα των πουλιών  
θ'αδειάσει η θάλασσα, θρυμματισμένο γυαλί, από βοριά και νότο  
θ'αδειάσουν τα μάτια σου απ'το φως της μέρας,  
πώς σταματούν ξαφνικά κι όλα μαζί τα τζίτζικια<sup>(7)</sup>.

<sup>(6)</sup> Vedi trad. in G. SEFERIS, *Poesie*, trad. F. M. PONTANI, Mondadori, Verona 1963, p. 133.

<sup>(7)</sup> Vedi trad. in G. SEFERIS, *Poesie*, Mondadori cit., p. 267, dove nel quinto verso dalla fine si deve sopprimere «al vento», e correggere il quarto verso in «da nord e da sud».



In questi versi il poeta si trova di là di quel reticolo di riferimenti classici accalcati nei versi precedenti (Edipo, Eteocle, Polinice, l'innocente Antigone, Nereidi, Gree, l'anadiomene, il «Pervigilium Veneris» citato in una nota) e dà una rappresentazione giuliva della casa, un rovescio della casa-incubo con la quale era incominciato il poema. Si rivolge ad una seconda persona verbale (probabilmente a lui stesso) che manifesta la sua gioia con spontaneo slancio correndo da una stanza all'altra nel timore che la visione miracolosa del mare e della luce non possa durare, poiché il mare si può svuotare da un momento all'altro, come si svuoteranno i suoi occhi della luce e come d'un tratto si spegnerà il suono delle cicale. Il tono è di giubilo, musicalmente un «allegro», come egli precisa usando il termine nell'accezione tecnica<sup>(8)</sup>.

Nelle pagine del diario che riguardano la produzione del poema, Seferis confessa che nel finale i versi risultavano «αρκετά σκοτεινοί» dal punto di vista sentimentale e che il tono era troppo basso. Durante un intervallo della scrittura, nel quale fece una camminata, racconta, egli pensò a Bashô e a quell'aforisma del poeta giapponese secondo il quale non si devono mortificare le creature di Dio. Bashô illustra la sua affermazione portando l'esempio del fiore di pepe e della libellula: non bisogna togliere le ali alla libellula riducendola in fiore di pepe, ma bisogna aggiungere le ali al fiore di pepe trasformandolo in libellula. L'allegoria di Seferis è suggestiva e qualcuno vi ha creduto più del necessario prendendola alla lettera, come è toccato più volte alle spiegazioni del poeta. In realtà Seferis non si lascia persuadere da Bashô, non rinuncia ai suoi convincimenti, non rovescia il concetto al quale mirava fin dal principio, ma si piega alla norma della poetica classica, secondo cui il poeta deve trascendere il suo stato d'animo basso o vile, per ispirarsi a sentimenti generosi, rispettosi dei valori della vita. Seferis ha rispettato questa regola poetica, che ha trovato applicazione anche nella poesia pura (per esempio da Valéry nella conclusione del *Cimetier marin*) nei componimenti più ambiziosi, o che aspirano ad un certo grado diciamo elevato, come in *Ερωτικός λόγος* («Ο κόσμος είναι απλός»). Effettivamente l'«allegro» del tono finale, il movimento della sintassi che sottolinea i

---

(<sup>8</sup>) Il termine, e quanto segue relativamente a Bashô, si trova nel diario, *Μέρες του 1945-1951* [*Μέρες, Ε'*], 1973, pp. 76-77, e rispettivamente nella traduzione di F. M. PONTANI: G. SEFERIS, *Le parole e i marmi*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 192-93 = G. SEFERIS, *Opere*, a cura di F. M. PONTANI, Club degli Editori, Verona 1971, pp. 201-202 («Versi piuttosto oscuri» traduce Pontani; tradurrei piuttosto: «cupi»).



segmenti di questo «allegro» sembrano esprimere fiducia. Ma il tono allegro quasi di esaltazione, è in conflitto con il significato della magnifica invenzione sonora delle cicale che passano bruscamente dal loro chiasoso stridio al silenzio più assoluto. Il tono di giubilo ha tratto in inganno inizialmente anche me. In realtà dopo la festosa scoperta della casa del ritorno, cade il silenzio della pace, di quella pace che non può essere altro che morte. Seferis, grazie all'ambiguità, o alla polivalenza della sua espressione, è riuscito a essere doppiamente coerente: con la sua indole che non rinuncia ai pensieri di logoramento e di morte, e con il rigore della poesia che non può fare a meno dell'elevatezza per quanto riguarda la materia e il tono.

La poesia è sempre un altro modo di dire, è una perifrasi. Anche le affermazioni più scontate come quella sulla fine dell'esistenza possono trasformarsi in quella particolare emozione che appartiene inconfondibilmente alla poesia. Per Seferis la contemplazione della morte è una condizione esistenziale persistente ma anche un pretesto letterario irrinunciabile. Non può farne a meno neanche nel momento supremo di illuminazione e di purificazione grazie al quale prendono il volo gli ultimi versi di *Κίχλη*; lo fa usando il tono in modo eufemistico, in modo da mimetizzare un'affermazione che potrebbe risultare mortificante per la sensibilità del lettore.

Università della Tuscia

Mario VITTI



## GHIORGOS SEFERIS E LUIGI PIRANDELLO: «FARI DEL PRECARIO ARCIPELAGO IN CUI VIVIAMO» (\*)

È difficile stabilire quando sia avvenuto l'incontro letterario di Seferis con l'opera di Pirandello: non si hanno riscontri precisi e lo stesso Seferis ci porta fuori strada. Dal 1928 in poi, egli lega il nome del personaggio pirandelliano di Mattia Pascal – sotto la forma di Mathiòs Paskalis – ad alcune delle sue poesie più belle. «'Ο Μαθιός Πασκάλης – scrive Seferis all'amico Andreas Karandonis – ἐγεννήθη ἐν Ἀθήναις τὸ καλοκαίρι τοῦ δαγκείου...»<sup>(1)</sup>. «Τὸ καλοκαίρι τοῦ δαγκείου» è infatti l'estate del 1928 in cui il poeta greco scrive la poesia *Lettera di Mathiòs Paskalis*<sup>(2)</sup>.

È una poesia cara a Seferis e dovrebbe essere il primo testo poetico seferiano in cui appare Mathiòs Paskalis come *persona*, cioè come «maschera», come alter ego del poeta. Leggiamone soltanto la prima strofe:

I grattacieli di New York non conosceranno

mai la freschezza che scende a Kifissia

ma le due ciminiere che mi piacquero in terra straniera, dietro

i cedri, tornano ancora

quando vedo i due cipressi sopra la tua chiesa

familiare

che ha dipinti i dannati in tormento

tra fuoco e cenere.

---

(\*) Un primo nucleo di questo lavoro è stato pubblicato in: A. PROIOU – A. ARMATI, *Per una ricerca su Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello* in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 35 (1998), pp. 119-129.

(<sup>1</sup>) La notizia si legge nella lettera che Seferis, il lunedì di Pasquetta del 1958 (Δευτέρα τῆς Λαμπρῆς), scrive all'amico Andreas Karandonis: G. SEFERIS – A. KARANDONIS, *Αλληλογραφία 1931-1960*, a cura di F. DIMITRAKÒPULOS, Atene 1988, pp. 190, 225-226. Si veda anche G. SEFERIS, *Μέρες Α' (16 Φεβρουαρίου 1925 - 17 Αύγουστου 1931)*, Atene 1975, p. 107.

(<sup>2</sup>) G. SEFERIS, *Γράμμα τοῦ Μαθιοῦ Πασκάλη* in *Ποιήματα*, Atene 1985<sup>15</sup>, pp. 81-82; la prima edizione è del 1940, per la trad. it. si veda PROIOU – ARMATI, *Per una ricerca su Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello* cit., pp. 123-124.



Qualche tempo prima, tra il 1926 e il 1928, comincia ad abbozzare il suo unico romanzo, *Sei notti in Acropoli*<sup>(3)</sup>, che completerà nel 1954 e che sarà pubblicato postumo. In questo romanzo Mathiòs Paskalis viene nominato con valenze diverse; all'inizio vi sono riferimenti a Mattia Pascal come personaggio pirandelliano, che con humour Seferis definisce: *Ένας άνθρωπος που πέθανε και δέν πέθανε*<sup>(4)</sup>, per divenire poi nel corso dell'opera *προσωπείο* di se stesso, al quale affida, nello sviluppo dell'intreccio narrativo, dei versi che sono suoi versi.

Il *Mathiòs Paskalis* del romanzo quindi dovrebbe essere antecedente al *Mathiòs Paskalis* della già citata lirica.

Il testo più impegnativo, forse il più importante, in cui compare il nome del personaggio pirandelliano, è la poesia *Ό Μαθιός Πασκάλης ανάμεσα στα τριαντάφυλλα* (*Mathiòs Paskalis fra le rose*)<sup>(5)</sup>, che Seferis scrive a Còrizza, in Albania, nel 1937<sup>(6)</sup>. È poesia di un realismo ermetico, o meglio di un ermetismo realistico, se si può usare una simile espressione; e questo realismo si basa su un'immagine simbolica che tuttavia conserva intatto il terreno reale.

Mathiòs Paskalis come *persona* compare non solo nel romanzo e in diverse poesie seferiane, ma riflette, a nostro parere, i sentimenti del

<sup>(3)</sup> Pubblicato nel 1974 a cura di G. P. Savvidis: G. SEFERIS, *Έξι νύχτες στην Ακρόπολη*, Atene 1974. Nel gennaio del 1954, Seferis, cercando tra alcune vecchie carte, ritrova una busta con un manoscritto degli anni 1926-1928 che contiene passi di un «romanzo» quasi terminato e lo riprende per completarlo, tanto che in data 15 agosto del 1954 scrive: «Oggi, giorno dell'Assunzione, ho terminato l'*Acropoli*. Ho lavorato dall'inizio dell'anno come pazzo – nella veglia e nel sonno. Raramente ricordo una cosa del genere [...]», SEFERIS, *Έξι νύχτες στην Ακρόπολη* cit., p. 257. Una notazione diaristica che fa risalire la stesura del romanzo al 1926 si può leggere in SEFERIS, *Μέρες Α' (16 Φεβρουαρίου 1925 - 17 Αυγούστου 1931)* cit., p. 60, alla data del 28 maggio 1926. Si veda anche SEFERIS, *Μέρες Α' (16 Φεβρουαρίου 1925 - 17 Αυγούστου 1931)* cit., pp. 94-95. Il 14 maggio del 1937 ricorda che nel passato aveva affidato ad un romanzo, che lui stesso chiama «opera giovanile», la descrizione della noia che gli procurava Atene: si veda *Σεφέρης και Μαρώ. Άλληλογραφία Α' (1936-1940)*, a cura di M. Z. ΚΟΡΙΔΑΚΙΣ, Iralio 1989, pp. 191-192.

<sup>(4)</sup> SEFERIS, *Έξι νύχτες στην Ακρόπολη* cit., p. 21.

<sup>(5)</sup> La poesia, pubblicata per la prima volta in *Τὰ Νέα Γράμματα* 4, Atene 1938, pp. 713-714, fa parte dell' *Ημερολόγιο Καταστρώματος Α'*, ora in SEFERIS, *Ποιήματα* cit., pp. 155-156; per la traduzione italiana si veda G. SEFERIS, *Poesie*, a cura di F. M. PONTANI, Verona 1963, pp. 182-185.

<sup>(6)</sup> In *Τὰ Νέα Γράμματα* 4 cit., p. 714, la poesia risulta scritta nella primavera del 1937.



poeta greco anche nei suoi scritti diaristici e nella corrispondenza; è come se lo accompagnasse nel corso della vita.

Ricordiamo qui un testo che Seferis scrive a Londra il 16 aprile 1933:

«Προχτὲς τὸ βράδυ ἦρθε νὰ μὲ βρεῖ, ἔπειτα ἀπὸ μῆνες, ὁ Μαθιὸς Πασκάλης. Διάβαζα τὸ *Πουργατόριο* τοῦ Ντάντε. Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἄλλη κουβέντα. Ὁ Μαθιὸς Πασκάλης μπήκε μέσα στὸ γραφεῖο μου λαχανιασμένος. Ἀπὸ τότες ποὺ ἔχω νὰ τὸν δῶ, ἔχει βαρύνει ἀρκετά. Τὸν ρώτησα τί ἔγινε τόσον καιρὸ. Ἡ ἱστορία του εἶναι ἀρκετὰ περίεργη. Μοῦ τὴν εἶπε μὲ ἀσυνήθιστες ἐκφράσεις, παίζοντας μὲ ὃ, τι ἔπεφτε στὰ δάχτυλά του ἀφηρημένος καὶ νευρικός – καὶ τὰ δυὸ μαζί. Μὲ λίγα λόγια ἦταν ἐρωτευμένος, καὶ τὸ αἶσθημά του αὐτό, ἔλεγε, τοῦ ἔδωκε νὰ καταλάβει πὼς δὲν ἀνήκει σὲ τίποτε. Τοῦ εἶπα: 'Χαίρομαι, τότες εἶσαι ἐλεύθερος'. Μὲ κοίταξε, ἄνοιξε τὴν πόρτα καὶ ἔφυγε· μοῦ ἄφησε τὴν ἐντύπωση ὅτι τὸν εἶχα βρίσει»<sup>(7)</sup>.

«Ieri l'altro, a sera, è venuto a trovarmi, dopo mesi, Mathiòs Paskalis. Leggevo il *Purgatorio* di Dante; ma questo è un altro discorso. Mathiòs Paskalis è entrato nel mio studio affannato. Dall'ultima volta che l'ho visto, si è appesantito parecchio. Gli ho chiesto cosa gli fosse successo in tutto questo tempo. La sua storia è abbastanza curiosa. Me l'ha raccontata con espressioni insolite, giocherellando con quello che gli capitava tra le dita, distratto e nervoso insieme. In breve, era innamorato, e il suo sentimento gli faceva capire, diceva, di non appartenere a nulla. Gli ho detto: 'Mi rallegro, allora sei libero'. Mi ha guardato, ha aperto la porta, è andato via, lasciandomi l'impressione di averlo insultato».

La scelta di Mattia Pascal quale alter ego è qui ben ponderata. In queste poche, dense righe è riflessa la drammaticità del personaggio pirandelliano e del poeta greco che in quel preciso momento sembra si rispecchi in lui. Quasi un anno prima, il 17 ottobre 1932, nel suo diario Seferis, introducendo un colloquio con un'altra *persona* da lui creata, Stratis Thalassinòs<sup>(8)</sup>, scriveva: «Ὁ Στράτης Θαλασσινὸς (δὲ φανερῶνεται πιά παρὰ γιὰ νὰ μὲ κοροϊδέψει) ἦρθε καὶ μοῦ εἶπε [...]»<sup>(9)</sup>; ma per descrivere il suo nuovo stato d'animo il poeta ha bisogno di un altro

<sup>(7)</sup> SEFERIS, *Μέρες Β'* (24 Αὐγούστου 1931 - 12 Φεβρουαρίου 1934), Atene 1975, p. 125; per la provenienza di questo testo si veda *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>(8)</sup> Sulle *personae* di Stratis Thalassinòs e di Mathiòs Paskalis si veda il documentato studio di D. MENDI, *Στράτης Θαλασσινὸς καὶ Μαθιὸς Πασκάλης. Δύο προσωπεῖα τοῦ Γιώργου Σεφέρη* in *Ποίηση* 13, Atene 1999, pp. 188-204.

<sup>(9)</sup> SEFERIS, *Μέρες Β'* (24 Αὐγούστου 1931 - 12 Φεβρουαρίου 1934) cit., pp. 90-91.



προσωπείο, di un'altra «voce», quella di Mattia Pascal<sup>(10)</sup>. Nel silenzio della solitaria casa londinese, Seferis si rende conto della vanità del tentativo di sfuggire a se stessi, come del resto se ne era reso conto il personaggio pirandelliano.

Il poeta greco, in una lettera inviata sempre dall'Albania alla sorella, datata Còrizza 31 aprile 1937, scrive:

«Αδερφούλι... ἂν ἔχουμε αὐτὸ τὸ ὕφος ποὺ μιλάει ἀλαφριά γιὰ σοβαρὰ πράγματα εἶναι ἐπειδὴ δέσαμε τὴν καρδιά μας καὶ μεγαλώσαμε, ὅπως ἀποφθέγγεται ὁ σύντροφος Μαθιὸς Πασκάλης. Ἐπειδὴ ἀκόμη κατὰ βάθος νιώθουμε πὼς ὑπάρχουν σημαντικώτερα πράγματα ποὺ ξεπερνοῦν τὶς ταπεινές μας ὑπάρξεις, ποὺ δὲν εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση τίποτε ἄλλο παρὰ ἓνα ὑλικὸ (καὶ δὲν ἐνδιαφέρουν παρὰ σὰν ὑλικό)...»<sup>(11)</sup>.

(«Sorellina... se abbiamo lo stile che si esprime in forma leggera per cose serie è perché abbiamo stretto il cuore e siamo cresciuti, come sentenza il compagno Mathiòs Paskalis. Poiché ancora, in fondo, sentiamo che esistono cose più importanti che superano le nostre umili esistenze, che in ultima analisi non sono altro che un materiale – e interessano solo come materiale...»).

In un momento di crisi, che Seferis chiama «κοινωνική», ma che si può definire anche esistenziale, dovuta alla minacciosa situazione politica in Europa – da lì a poco scoppierà infatti la Seconda Guerra Mondiale – il poeta annota:

[1938]. «Παρασκευή, 30 Σεπτέμβρη, Ἀθήνα, 11 βράδυ: «Χτὲς τὴ νύχτα ἄνακοινωθὲν τῶν Τεσσάρων», στὸ Μόναχο. Σήμερα ἀγγλογερμανικὸ ἀνακοινωθὲν μὴ προσφυγῆς σὲ πόλεμο. Ἡ Εὐρώπη, αὐτὸ ποὺ ἐμεῖς, ἔτσι ποὺ ἀνατραφήκαμε, λέγαμε Εὐρώπη, ἂν δὲν ξεψύχησε, εἶναι ἑτοιμὴ νὰ ξεψυχήσει. Μαζὶ μ'αὐτὸ ἓνα μεγάλο μέρος τῆς ζωῆς μας τελειώνει. Εἶμαι 38 χρονῶ. Ἀπὸ δῶ καὶ μπρὸς πρέπει νὰ κοιτάξουμε τί μᾶς μένει καὶ τί μποροῦμε νὰ κάνουμε μ'αὐτὸ ποὺ μᾶς μένει. Αὐτὲς τὶς μέρες τοῦ Σεπτέμβρη ἡ τρίτη «κοινωνική» – ἃς τὴν πῶ ἔτσι – κρίση τῆς ζωῆς μου. Οἱ δυὸ ἄλλες 1922, 1935.

Νὰ τελειώνω μὲ τὸ Τετράδιο Γυμνασμάτων.

<sup>(10)</sup> Ma esiste il caso in cui le *personae* si equivalgono; si veda la nota diaristica del 31 maggio 1939 nella quale Seferis scrive: «Ὁ Μ. Π. ἢ ὁ Σ. Θ. στὴν Τρανσυλβανία», G. SEFERIS, *Μέρες Γ'* (16 Ἀπρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940), Atene 1977, p. 124.

<sup>(11)</sup> I. TSATSU, *Ὁ ἀδερφός μου Γιώργος Σεφέρης*, Atene 1973, p. 354.



e subito dopo ricorre alla *persona* di Mathiòs Paskalis per esprimere, con amara ironia, il suo stato di isolamento e la necessità di concentrazione e di ritorno agli intramontabili valori dell'universo platonico; in effetti in quel periodo era intento alla traduzione dei miti platonici, apparsa postuma in *Μεταγραφές*:

Ὁ Μαθιὸς Πασκάλης:

Ὅταν ὅλα σ' ἀφήνουν καὶ σοῦ φαίνονται ἀνάξια, γελοῖα, καὶ  
παράτονα,

γύρισε τρεῖς φορές τὸ κλειδί, μαζέψου καὶ ξανάρχισε νὰ δια-  
βάξεις Πλάτωνα»<sup>(12)</sup>.

([1938] «*Venerdì, 30 Settembre, Atene, 11 sera*. Ieri notte 'il comunicato dei Quattro', a Monaco. Oggi il comunicato congiunto di inglesi e tedeschi di non belligeranza. L'Europa, quello che, secondo la nostra cultura, definivamo Europa, se non ha esalato l'ultimo respiro, sta per spirare. E nel contempo una gran parte della nostra vita finisce. Ho 38 anni. Da ora in avanti dobbiamo vedere cosa ci rimane e cosa possiamo fare con ciò che ci rimane. Questi giorni di settembre la terza crisi «sociale» – lascia che la chiami pure così – della mia vita. Le altre due nel 1922 e nel 1935.

Che io finisca il *Quaderno di esercizi*.

Mathiòs Paskalis:

*Quando tutto ti abbandona e ti sembra insignificante, ridicolo e  
stonato*

*gira tre volte la chiave, concentrati e ricomincia a studia-  
re Platone»).*

Il 21 luglio 1939 Seferis scrive a Marò che si trova a Tràpeza, una bella località marina; si lamenta del caldo ateniese, dei pettegolezzi ateniesi, le descrive le sue giornate, gli incontri con il fratello Anghelos e con il cognato Kostandinos Tsatsos (Kostakis). Parlando del cognato scrive: «Τὴν περασμένη Κυριακὴ μᾶς διάβασε στὴν Κηφισιά – ἦταν κι οἱ Κατσίμπαλη – διάφορα μέρη ἀπὸ τὴν ἀπάντησή του, ποὺ εἶναι πολὺ μεγάλη. Τὸ ἴδιο τροπάρι ἐξακολουθεῖ. Ἐγὼ δὲν πρόκειται ν' ἀπαντήσω ἄλλη φορά. Ἐκτὸς ἂν γράψω κανένα γράμμα στὸν Μαθιὸ Πασκάλη καὶ τὸ δημοσιέψω στὰ *Νέα Γράμματα* [...]»<sup>(13)</sup>. («Domenica scorsa ci ha letto a Kifi-

<sup>(12)</sup> SEFERIS, *Μέρες Γ'* (16 Ἀπρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940) cit., p. 105. Questi stessi versi, senza il vocabolo μαζέψου, vengono ripresi da Seferis nel 1968, si veda G. SEFERIS, *Χειρόγραφο Ὀκτ. '68*, a cura di P. A. ZANNAS, Atene 1986, p. 30.

<sup>(13)</sup> Σεφέρης καὶ Μαρώ. Ἀλληλογραφία cit., p. 329 e p. 330 n. 4.



sià – c'erano anche i coniugi Katsimbalis – diversi passi della sua risposta, che è molto estesa. Continua con gli stessi argomenti. Io non ho intenzione di rispondere un'altra volta. A meno che non scriva qualche lettera a Mathiòs Paskalis e la faccia pubblicare su *Tà Néa Γράμματα* [...]).

Seferis vorrebbe affidare al suo alter ego, a Mathiòs Paskalis, una eventuale sua risposta.

Troviamo ancora in data 27 settembre 1939 un riferimento al personaggio pirandelliano. È a Mathiòs Paskalis che Seferis fa dire: «'Ο Μαθιός Πασκάλης: 'Η Σεραϊνὼ εἶναι μιὰ ἀνάφτρα. Μπορῶ νὰ τὴ συμβουλέψω· νὰ τῆς δείξω τί ἀηδίες εἶναι αὐτές. Δὲν εἶναι κουτή, θὰ καταλάβαινε ἴσως. Διστάζω. Φοβοῦμαι μήπως, ἐπηρεάζοντάς την πρὸς αὐτὸ ποὺ νομίζω καλύτερο, τὴ στερήσω ἀπὸ ἓνα ὄπλο, μιὰν ἄμυνα. Καὶ πρέπει νὰ ζήσει κανεὶς. Ἀνάγκη τοῦ κακοῦ»<sup>(14)</sup>. («Mathiòs Paskalis: 'Serainò è un fuoco. Posso consigliarla; dimostrarle quanto siano sciocchezze queste. Non è sciocca, e forse capirebbe. Esito. Temo che, influenzandola su ciò che credo meglio, possa privarla di un'arma, di una difesa. E si deve vivere. Necessità del male'). «Si deve vivere. Necessità del male»: queste parole potrebbero essere scritte da Pirandello e dette da Mattia Pascal; non c'è, secondo noi, *persona*, tra le tante *maschere* seferiane che avrebbe potuto esprimere meglio di Mattia Pascal questi pensieri seferiani.

Il 2 settembre del 1939 Seferis si trova a Marusi, un sobborgo di Atene, in casa del noto critico e bibliografo Ghiorgos Katsimbalis, dove incontra Henry Miller e Lawrence Durrell, ai quali il critico greco ha letto in traduzione alcune poesie di Seferis, tra le quali *Mathiòs Paskalis*. Durrell chiede a Seferis dove abbia trovato il nome Mattia Pascal, e si diverte nell'apprendere che il poeta greco non conosce l'omonima opera di Pirandello: «Ho letto per caso – informa Seferis – questo nome per strada, su un cartellone cinematografico, nell'epoca in cui Mosjoukine<sup>(15)</sup> interpretava questo personaggio»<sup>(16)</sup>.

Molti critici sono propensi a credere totalmente a questa dichiarazione, ma noi crediamo che qui Seferis celi la data della sua conoscenza

<sup>(14)</sup> SEFERIS, *Μέρες Γ'* (16 Απρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940) cit., p. 135.

<sup>(15)</sup> *Le feu Mathias Pascal*, film muto realizzato nel 1924 da Marcel L'Herbier con Ivan Ilitch Mosjoukine; per una più ampia bibliografia si veda: PROIOU – ARMATI, *Per una ricerca su Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello* cit., p. 126 n. 16.

<sup>(16)</sup> G. SEFERIS, *Μέρες Γ'* (16 Απρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940) cit., pp. 131-132. Una parte più estesa di questa conversazione si può leggere in PROIOU-ARMATI, *Per una ricerca su Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello* cit., pp. 124-125 in n. 10.



di Pirandello, come del resto aveva fatto nel caso del suo incontro letterario con Dante<sup>(17)</sup>.

Sin dal 1925, inoltre, si riscontrano negli scritti diaristici seferiani appunti sulla molteplicità della personalità umana, che Seferis potrebbe aver attinto – azzardiamo un'ipotesi – anche dagli scritti di Pirandello in traduzione francese. Ne riportiamo alcuni:

1925. Παρασκευή, 2 Ὀκτώβρη. Νύχτα: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι πάντα διπλός: ἐκεῖνος ποὺ πράττει, κι ἐκεῖνος ποὺ βλέπει τὸν ἑαυτό του νὰ πράττει· ἐκεῖνος ποὺ ὑποφέρει, κι ἐκεῖνος ποὺ βλέπει τὸν ἑαυτό του νὰ ὑποφέρει· ἐκεῖνος ποὺ αἰσθάνεται, κι ἐκεῖνος ποὺ παρατηρεῖ τὸν ἑαυτό του νὰ αἰσθάνεται. Ὅταν λέγω ἐγώ, τί ἐννοῶ, τὸ ἐγώ μου Α ἢ Β; Κι αὐτὸ δείχνει πὼς εἶναι σχεδὸν ἀδύνατο νὰ εἶναι κανεὶς εἰλικρινής»<sup>(18)</sup>. (1925. Venerdì, 2 Ottobre. Notte: «L'uomo è sempre doppio: quello che agisce, e quello che vede se stesso agire; quello che soffre, e quello che vede se stesso soffrire; quello che sente, e quello che osserva se stesso sentire. Quando dico io, che cosa intendo, il mio io A o B? E questo mostra come sia quasi impossibile essere sinceri»).

1926. 9 Φεβρουαρίου: «'Je suis né plusieurs...' (Valéry). Ἀπὸ τοὺς πολλοὺς αὐτοὺς ποὺ φέρνουμε μέσα μας καὶ ἀναγκαστικὰ βλέπουνε μὲ τὰ μάτια μας, ἀκοῦνε μὲ τὰ αὐτιά μας, ἐκφράζονται μὲ τὸ στόμα μας, ποιὸς εἶναι ὁ εἰλικρινής; – 'Je suis mort un seul': θὰ πρέπει λοιπὸν νὰ συμπεράνουμε πὼς μὲ τὸ θάνατο συμπληρώνουμε τὴν εἰλικρίνειά μας»<sup>(19)</sup>. (1926. 9 Febbraio: «'Je suis né plusieurs...' (Valéry). Tra tutti coloro che portiamo dentro e che per forza vedono con i nostri occhi, sentono con le nostre orecchie, si esprimono con la nostra bocca, chi è il sincero? – 'Je suis mort un seul'. Dovremo dunque concludere che con la nostra morte portiamo a compimento la nostra sincerità»).

1928. Κυριακή, 8 Ἰανουαρίου: «Δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τοὺς ἄλλους· δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸν ἑαυτό μας: εἶναι μάταιη ἡ μανιακὴ ψυχολογικὴ ἀναδίφηση. Ἄς κοιτάξουμε τὴν ἄρση τῆς ψυχῆς»<sup>(20)</sup>. (1928. Domenica, 8 Gennaio: «Non possiamo conoscere gli altri; non possiamo conoscere noi stessi: è vana la maniacale ricerca psicologica. Guardiamo all'elevazione dell'anima»).

(17) M. PERI, *Μνήμες Dante in Memoria di Seferis, Studi critici*, Firenze 1976, pp. 105-126.

(18) *Μέρες Α'* (16 Φεβρουαρίου 1925 - 17 Αὐγούστου 1931) cit., p. 21.

(19) *Ibidem*, p. 42.

(20) *Ibidem*, p. 101.



1935. 7 Σεπτέμβρη: «Αὐτοδίδακτος. – Σκέψου τὰ βιβλία ποὺ διάβασες· τοὺς ἀνθρώπους ποὺ σ' ἐπηρέασαν. Τὶς ἀλλοιώσεις τοῦ ἐαυτοῦ σου μέσα στὴ ζωὴ. Σκέψου τὶς ἐπιθυμίες σου· τὸ βαθύτερο σκοπὸ σου. Τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἄλλαξε ἀπὸ σένα; Τί ἄλλο ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια; Μήπως δὲν εἶσαι ὁ ἴδιος; Ἰδιος ὅπως ὅταν ἦσουν παιδί; Αὐτὸ ποὺ ἤθελες ν' ἀλλάξει, δὲν μπορεῖ ν' ἀλλάξει. Αὐτὸ ποὺ γύρευες μήπως ἦταν ἡ φυγὴ ἀπὸ τὸν ἐαυτό σου, ἡ ἀναίρεση τοῦ ἐαυτοῦ σου; Μάθε το, μόνο τὴν ἐπιφάνεια μπορεῖς ν' ἀλλάξεις. Τὰ ἄλλα, τὰ βαθύτερα, μόνο νὰ τὰ ξεχάσεις μπορεῖς – γιὰ λίγο καιρό. Θὰ εἶσαι αὐτὸ ποὺ εἶσαι. Ἀλλὰ τί εἶσαι; Αἰσθάνεσαι τὸν ἐαυτό σου, τὸν διαισθάνεσαι. Δὲν μπορεῖς νὰ τὸν ξέρεις ὁλόκληρο· ὅπως δὲν μπορεῖς νὰ ξέρεις τοὺς ἄλλους. Τὸν γνωρίζεις κάποτε ἔτσι, κάποτε ἄλλιῶς, δοκιμάζοντάς τον πάνω στοὺς ἄλλους, μετατοπίζοντας τὶς ἀπόψεις του, μὲ τὴ δύναμη καὶ τὴν ἀδυναμία σου»<sup>(21)</sup>. (1935. 7 Settembre: «Autodidatta. – Pensa ai libri che hai letto; alle persone che ti hanno influenzato. Ai mutamenti di te stesso durante la vita. Pensa ai tuoi desideri; al tuo scopo più profondo. Cosa è cambiato in te? Che altro se non la superficie? Non sei forse lo stesso? Lo stesso di quando eri fanciullo? Ciò che volevi che cambiasse, non può cambiare. Ciò che cercavi era forse la fuga da te stesso? Il rifiuto di te stesso? Sappilo, solo la superficie puoi cambiare. Il resto, le cose più profonde puoi solo dimenticarle – per poco tempo. Sarai ciò che sei. Ma chi sei? Hai coscienza di te stesso? Lo intuisci? Non puoi conoscerlo totalmente; come non puoi conoscere gli altri. Conosci te stesso a volte in una maniera a volte in un'altra, provandolo sugli altri, spostando i suoi punti di vista con la tua forza e la tua debolezza».

Alla morte di Pirandello, avvenuta il 10 dicembre del 1936, Seferis si trova a Còrizza in Albania, dove scrive, per la rivista *Τὰ Νέα Γράμματα*, un articolo sul drammaturgo italiano<sup>(22)</sup>, dal titolo *Sopra una frase di Pirandello*<sup>(23)</sup>, scegliendo come *exergo* un passo tratto dai *Sei personaggi in cerca d'autore*, che attinge dalla traduzione in francese di Benjamin Cre-mieux. La frase è la seguente:

<sup>(21)</sup> SEFERIS, *Μέρες Γ'* (16 Απρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940) cit., pp. 28-29.

<sup>(22)</sup> Nella lettera indirizzata a Marò, sua futura moglie, datata 27 dicembre 1936, scrive: «Χτὲς ἔγραψα κι ἓνα ἀρθράκι ποὺ μοῦ ζήτησαν γιὰ *Τὰ Νέα Γράμματα*», in *Σεφέρης καὶ Μαρώ. Ἀλληλογραφία* cit., p. 75.

<sup>(23)</sup> G. SEFERIS, *Πάνω σὲ μία φράση τοῦ Πιραντέλλο* in *Τὰ Νέα Γράμματα* 3, Atene 1937, pp. 71-74, ora in G. SEFERIS, *Πάνω σὲ μία φράση τοῦ Πιραντέλλο* in *Δοκίμης I* (1936-1947), [Atene] 1974<sup>3</sup>, pp. 50-55. Per la traduzione di Filippo Maria Pontani si veda: G. SEFERIS, *Sopra una frase di Pirandello* in *Le parole e i marmi*, a cura di F. M. PONTANI, Milano 1965, pp. 9-12, 217-218. La traduzione di Pontani,



«Il Direttore: *Ma vede, vede intanto che lei seguita a ragionare?*

Il padre: *Perché soffro, signore! Io non ragiono; grido così il perché delle mie sofferenze!*»<sup>(24)</sup>.

A questo «grido» di sofferenza è improntata l'opera dei *Sei personaggi in cerca d'autore*, e questa frase serve a Seferis per impostare il suo discorso sulla sofferenza e l'isolamento di alcuni personaggi letterari creati da autori a lui cari: Valéry, T. S. Eliot, Pirandello.

Seferis accosta quelle che chiama «le pareti di vasi non comunicanti che sono le scene del drammaturgo siciliano, dove nessuno di quei personaggi in cerca d'autore può cadere nelle braccia dell'altro», all'uomo-limite, a Monsieur Teste o alla Jeune Parque di Valéry e alle creature di Bradley, «imprigionate entro il carcere di vetro delle sensazioni, che tanta simpatia destarono in Eliot<sup>(25)</sup>; tutte queste fisionomie, ciascuna con il proprio carattere peculiare e la propria voce – continua Seferis – s'identificano, se le guardiamo un po' più da lontano, e compongono un'unica forma, quella di un tipo umano che ha assunto rilievo dopo la Grande Guerra [...]. Questo tipo umano aveva [...] l'insostenibile peso di sapere il come e il perché della sua sofferenza [...]. 'Io non ragiono; grido così il perché delle mie sofferenze!'. Questa frase sarebbe condivisa anche da Monsieur Teste che, andando a dormire, vedeva la geometria della sua sofferenza; e dal poeta che, pur evitando l'espressione esplicita, riflette, più d'ogni altro nel suo paese, la 'poignancy' inglese [...].

«Gli uomini che hanno vissuto spiritualmente il loro tempo – sono sempre parole di Seferis – hanno un'intensa esperienza della tragica sorte che li ha portati fin qua e delle prove che hanno passato, loro stessi o i loro fratelli maggiori. 'Io non ragiono, grido così il perché delle mie sofferenze'; 'Vedete queste figure vive, questa geometria della mia sofferenza'; 'Col pensiero della chiave ciascuno consolida la sua prigione'»<sup>(26)</sup>.

---

arricchita di note, si trova anche in *Giorgio Seferis, Scrittori del mondo: I Nobel*, a cura di V. SERENI, ed. UTET, 1979, pp. 609-616.

<sup>(24)</sup> È da notare che queste battute, presenti nella prima edizione italiana dei *Sei personaggi* e nell'edizione francese di B. Cremieux, non figurano nelle successive ristampe italiane; si veda lo studio di Alessandro d'Amico in L. PIRANDELLO, *Maschere Nude*, II (I Meridiani), Milano 1993, pp. 933-1048, in particolare le pp. 1029-1030; si veda anche: C. STEVANONI, *Seferis e il teatro. Predilezioni teatrali in Memoria di Seferis* cit., pp. 292-293.

<sup>(25)</sup> T. S. ELIOT, *The Waste Land*, v. 412 sgg.

<sup>(26)</sup> Le ultime due frasi sono rispettivamente di VALÉRY, *Une soirée avec*



Seferis, scrivendo questo articolo, dimostra ancora una volta di conoscere bene l'opera pirandelliana, anche se nella dichiarazione rilasciata a Durrell tende a sminuirne – lo ripetiamo – la conoscenza. In ogni caso si può ritenere che abbia conosciuto l'opera pirandelliana prima di quanto egli voglia far credere e che questa conoscenza possa risalire addirittura agli anni della prima formazione culturale, agli anni parigini del poeta greco. *Il fu Mattia Pascal* poteva averlo letto nella traduzione francese di Henry Bigot; infatti il romanzo era stato tradotto in francese sin dal 1910. Inoltre, nel periodo che Seferis trascorre a Parigi, Benjamin Cremieux traduce in francese diverse opere del teatro pirandelliano. Nel 1922 il teatro di Dullin mette in scena la *Volupté de l'honneur* (*Il piacere dell'onestà*) e i Pitoëff nel 1923 rappresentano *Six personnages en quête d'auteur*. I direttori di teatro fanno a gara ad allestire opere pirandelliane. Dal 22 dicembre del 1922 al 24 febbraio del 1925, oltre a *Il piacere dell'onestà* e ai *Sei personaggi in cerca d'autore*, vengono rappresentate le opere *Così è, se vi pare*, la *Jarre* (ballet), *Vestire gli ignudi*, *La patente*, *Enrico IV*<sup>(27)</sup>. La stampa francese, sia pure con vivaci dispute critiche, dedica all'autore intere colonne. È difficile credere che Seferis sia rimasto insensibile a tutto ciò, e quando torna in Grecia, nel 1925, nei teatri ateniesi si rappresentano tre importanti lavori pirandelliani: *Così è, se vi pare*, *Sei personaggi in cerca d'autore* e *Enrico IV*. In Grecia anche la critica è attenta al «fenomeno» Pirandello e le recensioni sono numerose. Sin dal 6 marzo 1923, Kostis Palamàs aveva presentato, in una nota critica dal titolo *Il problema dell'io*, apparsa sul quotidiano ateniese *Ἐμπρός*, Pirandello narratore, e in particolare il romanzo *Il fu Mattia Pascal*. Negli anni 1931 e 1935 si pubblicano le due interessanti interviste rilasciate da Pirandello rispettivamente a Kostas Uranis e ad Alekos Lidorikis. Nel 1934 una personalità di spicco come Fotos Politis pubblica sul quotidiano *Ἡ Πρωτα*, il 28 e 30 ottobre del 1934, il resoconto del Congresso Volta sul tema *Il teatro drammatico*, tenutosi pochi mesi prima a Roma, dall'8 al 14 ottobre del

---

M. Teste in *Œuvres*, II, Parigi 1960, p. 24, e di ELIOT, *The Waste Land* cit., vv. 413-414. Questi è memore di Dante, *Inf.* XXXII, 46-47. Citiamo il testo di Seferis e le note nella traduzione di F. M. PONTANI: SEFERIS, *Sopra una frase di Pirandello* in *Giorgio Seferis, Scrittori del mondo: I Nobel* cit., pp. 609-616.

(27) V. DEL LITTO, *Les débuts de Pirandello en France, l'interprétation des Pitoëff*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Pirandelliani* (Venezia 2-5 ottobre 1961), Firenze 1967, p. 178.



1934. In quella sede Politis ha l'occasione di incontrare Pirandello; quindi, con ogni probabilità, Seferis, da quel lettore avido e curioso di novità che era, doveva conoscere l'opera del drammaturgo italiano, che indubbiamente aveva suscitato in lui una profonda risonanza, anche se cercava di minimizzarne il peso.

È degno di nota che in due saggi, scritti rispettivamente nel 1939 (lo stesso anno della dichiarazione a Durrell) e nel 1943, Seferis dimostra di conoscere l'opera dello scrittore italiano anche nei particolari. Riporta infatti una frase del drammaturgo siciliano che ricorda – sono parole di Seferis – «πάντα μὲ ἰδιαίτερη φροντίδα»<sup>(28)</sup> («sempre con particolare attenzione»), e «ποὺ συλλογίζουμε πάντα ὅταν ἔχω νὰ κρίνω ἓνα κείμενο»<sup>(29)</sup> («che ho in mente sempre quando devo analizzare un testo»). In altre parole rimanda a un autore che conosceva bene e del quale aveva fatto sue alcune riflessioni.

Nella conferenza dal titolo *Monologo sulla poesia*<sup>(30)</sup>, tenuta ad Atene nel maggio del 1939, Seferis scrive: «A questi punti di vista vorrei aggiungere una frase di Pirandello, che ricordo sempre con particolare attenzione. Certo Pirandello non era né poeta né 'difficile', almeno in apparenza. Ma era uno straordinario scrittore, pienamente in armonia con lo spirito da cui è nata la poesia quale ora l'andiamo indagando. 'In Italia, scrive Pirandello, si preferisce uno stile di parole a uno stile di cose. E questa è la ragione per cui Dante è morto in esilio, questa la ragione per cui fu incoronato in Campidoglio il Petrarca.' 'Stile di parole' e 'stile di cose' – riporta Seferis, e continua commentando –: strana distinzione su un'arte che non ha altro materiale che le parole. Ma, se mettiamo in relazione questa frase con le parole di Eliot, la vedremo subito riverberata di una luce assai chiara. Lo scopo ultimo di un poeta non è descrivere le cose, bensì crearle nominandole: questa è anche, io credo, la sua gioia più grande [...]»<sup>(31)</sup>.

Questo stesso passo pirandelliano è citato da Seferis anche nella

---

<sup>(28)</sup> SEFERIS, *Μονόλογος πάνω στην ποίηση* in *Δοκίμεις* I cit., p. 138. Il saggio è stato scritto da Seferis ad Atene nel 1939 e pubblicato per la prima volta con il titolo *Δεύτερος διάλογος « Ἡ μονόλογος πάνω στην ποίηση »* in *Τὰ Νέα Γράμματα* 5, Atene 1939, pp. 73-177, in particolare p. 100.

<sup>(29)</sup> SEFERIS, *Ένας Έλληνας – Ὁ Μακρυγιάννης* in *Δοκίμεις* I cit., p. 260.

<sup>(30)</sup> SEFERIS, *Μονόλογος πάνω στην ποίηση* in *Δοκίμεις* I cit., p. 138.

<sup>(31)</sup> Per la traduzione, a cura di Filippo Maria Pontani, si veda: SEFERIS, *Sulla poesia contemporanea* in *Le parole e i marmi* cit., pp. 37, 222-223.



conferenza tenuta per i suoi connazionali in Egitto, ad Alessandria e al Cairo, il 16 e il 19 maggio del 1943, e dedicata a *Un Greco – Makrighiannis*<sup>(32)</sup>, eroe nazionale, autodidatta, «maestro analfabeta», e al suo volume di *Memoriali*. Seferis rimanda a Pirandello: «[...] Questo stile delle cose, lo stile delle necessità, lo stile efficace – dice Seferis – io lo trovo in Makrighiannis»<sup>(33)</sup>.

«Style de mots... πού 'λεγε ο Pirandello, αν υπήρξε ποτέ. Αυτό ενοχλεί κάποτε σημαντικά» appunta nelle note diaristiche in data 13 novembre 1960<sup>(34)</sup>.

In un articolo pubblicato al Cairo nel 1944, in inglese, Seferis affida di nuovo le sue idee a Mathiòs Paskalis, si serve ancora di Mathiòs Paskalis come *προσωπείο*, come *persona*, intitolando il suo saggio *Mathiòs Paskalis: His ideas about poems*<sup>(35)</sup>. È molto significativo che Seferis si serva della *persona* di Mathiòs Paskalis per scrivere non un'opera letteraria ma un saggio critico, dimostrando che la sua affinità con il personaggio pirandelliano non è solo di natura emotiva, ma anche intellettuale.

In quattro poesie satiriche degli anni Quaranta, che Savvidis chiama «στιχουργήματα», Seferis ricorre di nuovo a Mathiòs Paskalis. I titoli delle poesie: *Χορικό από τον Μαθιό Πασκάλη δεσμώτη* (1944)<sup>(36)</sup>, *Ἡ Κυρία Ζέν* (1946)<sup>(37)</sup>, *Ὁ Δρ. Ρώτλαυφ καὶ Κα Ζέν* (1946)<sup>(38)</sup>, *Ὡδὴ εἰς μι-*

(32) SEFERIS, *Ένας Έλληνας – Ὁ Μακρυγιάννης* in *Δοκίμεις* I cit., pp. 260-261.

(33) La traduzione riportata è a cura di Filippo Maria PONTANI: SEFERIS, *Un greco Makrighiannis* in *Giorgio Seferis. Premio Nobel per la Letteratura 1963*, Milano, F.lli Fabbri Editori, 1969, pp. 257-258. Il passo pirandelliano riferito da Seferis nei due saggi è tratto dal discorso pronunciato da Pirandello, per onorare Giovanni Verga e la sua opera, alla Reale Accademia d'Italia in data 3 dicembre 1931, discorso quasi identico a quello tenuto il 2 settembre 1920 nel Teatro Massimo Vincenzo Bellini di Catania: L. PIRANDELLO, *Saggi, poesie, scritti vari*, a cura di M. LO VECCHIO MUSTI, Milano 1973<sup>3</sup> (I Classici Contemporanei Italiani), pp. 390-406.

(34) G. SEFERIS, *Μέρες Ζ'* (1 Ὀκτώβρη 1956 - 27 Δεκέμβρη 1960), Atene 1996, p. 264.

(35) G. SEFERIS, *Δοκίμεις* III, *Παραλειπόμενα* (1932-1971), Atene 1992, pp. 113-114; alle pp. 353-354 si legge la traduzione in greco di G. P. Savvidis, mentre alla p. 382 Savvidis indica i vari periodici nei quali è stato pubblicato il saggio. L'articolo è apparso per la prima volta al Cairo in *Personal Landscape* 3/3 (1944), p. 2.

(36) Seferis si trova a Sh. Emad el Din quando scrive, in data 6.5. 1944, questa poesia.

(37) N. VAGHENAS, *Ὁ ποιητής καὶ ὁ χορευτής*, Atene 1979, pp. 279-280.

(38) *Ibidem.*, p. 280.



ξοκαλβίους στροφάς...» (1946), sono indicati da Savvidis in nota al libro delle poesie seferiane<sup>(39)</sup>. Questi testi sono stati pubblicati dopo la morte di Seferis a cura di Savvidis nel *Τετράδιο Γυμνασμάτων Β'*<sup>(40)</sup>. Sono dei componimenti non dati alle stampe da Seferis ma conservati nel suo archivio. Il nome di Mathiòs Paskalis compare in questo *Quaderno* anche in un testo scritto da Seferis a Bucarest il 19 maggio del 1939 dal titolo: *Τὸ ἄλογο τῆς Μολδοβλαχίας* (Σχεδιάσμα τοῦ Μαθιοῦ Πασκάλη) (*Il cavallo della Moldovlachia*)<sup>(41)</sup>. Seferis firma questo lungo componimento con il nome di Mathiòs Paskalis.

Come abbiamo visto, il percorso che Seferis fa con Mathiòs Paskalis è lungo: risale, secondo il poeta, al 1928, se non prima; quello con Luigi Pirandello, come abbiamo cercato di dimostrare, dovrebbe risalire agli anni parigini.

Nel 1969 Seferis, malato e triste per la dittatura instauratasi già da due anni nella sua patria, dopo aver rilasciato una dichiarazione alla BBC – dichiarazione che avrà risonanza internazionale e sarà commentata dalla gente comune come un anelito di libertà –, raggiunge, con la sorella Ioanna, Kifissia, l'elegante sobborgo di Atene; arriva fino alla chiesetta di San Giorgio, e: «Con il cero acceso – sono le parole di Ioanna – cercammo di nuovo sul muro:

'Dipinti i dannati in tormento tra fuoco e cenere'.

Le parole di Mathiòs Paskalis ci circondavano. 'Una vita intera', disse Seferis tristemente. Il sussulto della sua anima – commenta Ioanna – mi giungeva da tanto lontano che sconvolgeva la mia. Sussurrai: Forse avremo qualcosa da mostrare nel giorno del Giudizio Universale»<sup>(42)</sup>.

La sorella Ioanna pronuncia quei versi della poesia *Lettera di Mathiòs Paskalis* che abbiamo letto all'inizio, i versi del 1928; è trascorsa «Una vita intera».

Il secolo si è chiuso con un convegno internazionale dedicato a Pi-

<sup>(39)</sup> SEFERIS, *Ποιήματα* cit., pp. 319-320.

<sup>(40)</sup> G. SEFERIS, *Τετράδιο Γυμνασμάτων Β'*, a cura di G. P. SAVVIDIS, [s.l.] 1993<sup>2</sup>.

<sup>(41)</sup> *Ibidem*, pp. 70-72.

<sup>(42)</sup> TSATSU, *Ὁ ἀδερφός μου Γιώργος Σεφέρης* cit., p. 200.



randello<sup>(43)</sup>, il nuovo millennio è iniziato con le celebrazioni dei cento anni dalla nascita di Ghiorgos Seferis: un drammaturgo e un poeta che – per usare l'espressione notissima con cui Seferis commentò la morte dello scrittore italiano e che ora applichiamo a lui stesso – sono «fari del precario arcipelago in cui viviamo»<sup>(44)</sup>.

Università di Roma «La Sapienza»

Alkistis PROIOU  
Angela ARMATI

---

(43) Il Convegno si è svolto a Roma, al Teatro Argentina, dal 18 al 22 maggio del 1999 e ora sono in corso di stampa gli Atti.

(44) SEFERIS, *Πάνω σὲ μία φράση τοῦ Πιραντέλλο* in *Τὰ Νέα Γράμματα* 3 cit., p. 71, ora in G. SEFERIS, *Πάνω σὲ μία φράση τοῦ Πιραντέλλο* in *Δοκιμές I* (1936-1947) cit., p. 50. Per la traduzione italiana si veda: G. SEFERIS, *Sopra una frase di Pirandello* in *Le parole e i marmi* cit., p. 9.



## PUBBLICAZIONI RICEVUTE

a cura di

Gianni BERNARDINI

- Aevum. Rassegna di Scienze storiche, linguistiche e filologiche* 74 (2000) (Milano).
- Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Serie 4, Vol. 3 (1998) – Vol. 4 (1999)* (Pisa).
- Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 66 (1999) (Roma).
- AUTORI VARI, *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi 1261-1453*. A cura di A. IACOBINI, M. DELLA VALLE (Milion, 5). Roma, Argos 1999.
- AUTORI VARI, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Edited by A. E. LAIOU and R. P. MOTTAHEDEH. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2000.
- AUTORI VARI, *Byzantino-sicula III. Miscellanea di scritti in onore di B. Lavagnini* (Quaderni, 14). Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici 2000.
- AUTORI VARI, *Costantinopoli e l'arte delle province orientali*. A cura di F. DE' MAFFEI, C. BARSANTI, A. GUIGLIA GUIDOBALDI (Milion, 2). Roma, Rari Nantes 1990.
- AUTORI VARI, «*Storia dell'Arte e della Cultura Artistica Bizantina*». *Atti della Giornata di Studio, Roma, 4 dicembre 1986*. A cura di C. BARSANTI, A. GUIGLIA GUIDOBALDI, A. IACOBINI (Milion, 1). Roma, Biblioteca di Storia Patria 1988.
- AUTORI VARI, *Συνομιλώντας με τον Καβάφη. Ανθολογία ξένων καβαφογενών ποιημάτων*. Επιμέλεια Ν. ΒΑΓΕΝΑΣ. Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας 2000.
- Benedictina. Rivista di studi benedettini* 48 (2000) (Roma).
- Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi, serie seconda* 2 (2000) (Spoleto).
- Bulletin Analytique d'Histoire Romaine*, n.s. 9 (2000) (Strasbourg).
- Βυζαντινά. Επιστημονικό Όργανο Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών Αριστοτελείου Πανεπιστημίου* 20 (1999) (Θεσσαλονίκη).
- Byzantine and Modern Greek Studies* 24 (2000) (Birmingham).
- Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines* 70 (2000) (Bruxelles).
- Byzantinische Zeitschrift* 92 (1999) – 93 (2000). (München und Leipzig).
- Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* 20 (2000) (Bologna).
- K. DIMULA, *L'adolescenza dell'oblio*. A cura di P. M. MINUCCI (Lekythos, 29). Milano, Crocetti 2000.
- M. DONADEO, *Inno Acatisto in onore della Madre di Dio* (Le voci della preghiera, 2). Genova, Marietti 1991.



- Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000) (Washington, D.C.).
- P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo* (Ricerche). Venezia, Il Cardo 1993.
- Ελληνικά Μηνύματα. Rassegna di cultura e attualità della Comunità Ellenica di Napoli e Campania*, n.s. 3 (2000) (Napoli).
- Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, περίοδος Β', 32 (1998-2000) (Αθήνα).
- Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 21 (2000) (Madrid).
- Faventia* 22 (2000) (Barcelona).
- P. J. GEARY, *Furta sacra: La trafugazione delle reliquie nel Medio Evo (secoli IX-XI)* (Cultura e Storia, 19). Milano, Vita e Pensiero 2000.
- P. H. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an eleventh century pillar saint*. Introduction, translation and notes by P. H. GREENFIELD (Byzantine Saints' Lives in Translation, 3). Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2000.
- O. HAGENEDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*. A cura di M. P. ALBERZONI. Milano, Vita e Pensiero 2000.
- Irénikon. Revue des Moines de Chevetogne* 73 (2000) (Chevetogne).
- Ιταλοελληνικά. Rivista di cultura greco-moderna* 5 (1994-1996) (Napoli).
- Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 49 (1999) – 50 (2000) (Wien).
- J. R. KOHLENBERGER, *The Interlinear NIV Hebrew-English Old Testament*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan 1987.
- Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina*. Numero «zero», (2000) (Alessandria).
- W. A. MEEKS, *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*. Introduzione di G. AMBROSIO. Milano, Vita e Pensiero 2000.
- Mésogeios. Méditerranée* 7 – 8 – 9 – 10 (2000) (Paris).
- D. NEBBIAI – DALLA GUARDA, *I documenti per la storia delle biblioteche medioevali (secoli IX-XV)* (Materiali e Ricerche, n.s. 15). Roma, Jouvence 1992.
- Orientalia Christiana Periodica* 66 (2000) (Roma).
- M. POZZA, *Gli atti originali della cancelleria veneziana*. Vol. 1: 1090-1198, Vol. 2: 1205-1227 (Ricerche). Venezia, Il Cardo 1994-1996.
- M. POZZA – G. RAVEGNANI, *I trattati con Bisanzio 1265-1285* (Pacta Veneta, 6). Venezia, Il Cardo 1996.
- T. SANGIGLIO, *Poesia greca contemporanea. Considerazioni e testi*. Trieste, Assessorato alla Cultura 2000.
- D. F. SULLIVAN, *Siegecraft. Two Tenth-Century Instructional Manuals by «Heron of Byzantium»* (Dumbarton Oaks Studies, 36). Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2000.
- Θησαυρίσματα. Περιοδικό του Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν* 30 (2000) (Venezia).
- J. THOMAS – A. CONSTANTINIDES HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Voll. 1-2-3-4-5 (Dumbarton Oaks Studies, 35). Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2000.
- K. ΤΣΙΤΣΕΛΗ, *Ο χορός των ωρών*. Αθήνα, Ἄγρα 1998.
- A. ΖΕΙ, *Κοντά στις ράγιες*. Αθήνα, Κέδρος 1998.
- A. ΖΕΙ, *Ο Μεγάλος περίπατος του Πέτρου*. Αθήνα, Κέδρος 1999.
- A. ΖΕΙ, *Η μοβ ομπρέλα*. Αθήνα, Κέδρος 1999.



## INDICE

Premessa .....	3
Elena PAROLI, <i>L'Oceano nei Miracula</i> di santa Tecla .....	5
Mario RE, <i>La Vita</i> di s. Zosimo vescovo di Siracusa: qualche osservazione .....	29
Lidia PERRIA, <i>Palaeographica</i> , I: In margine alla tradizione manoscritta dello Pseudo Dionigi l'Areopagita .....	43
II: Minuscole librerie fra IX e X secolo .....	60
Antonio IACOBINI – Lidia PERRIA, Un Vangelo della Rinascenza macedone al Monte Athos. Nuove ipotesi sullo Stavronikita 43 e il suo scriba .....	73
Francesco D'AIUTO, Un canone di Giovanni Mauropode in onore dei ss. Cosma e Damiano .....	99
Vera VON FALKENHAUSEN, Tra Catania e Paternò: testimonianze greche dell'età normanno-sveva .....	159
Paolo CESARETTI, Da «Marco d'Otranto» a Demetrio. Alcune note di lettura su poeti bizantini del Salento .....	183
Daniele BIANCONI, Il frammento escorialense di Giovanni Catrario: una nuova lettura .....	209
Atti della Giornata di studio «Ghiorgos Seferis a cento anni dalla nascita» .....	221
Mario PETRUCCIANI, <i>L'altrove</i> nella poesia di Ghiorgos Seferis ..	223
Dimitris DASKALÒPULOS, Tre europei «vicini»: Eugenio Montale, Ghiorgos Seferis, E. M. Forster .....	229
Maria STASINOPULU, Seferis e Marò, epistolario II .....	235
Michalis PIERIS, Itinerari seferiani nel Medioevo e nel Rinascimento .....	243
Mario VITTI, Perifrasi della morte, quasi un eufemismo .....	253
Alkistis PROIOU – Angela ARMATI, Ghiorgos Seferis e Luigi Pirandello: «fari del precario arcipelago in cui viviamo» .....	259
Pubblicazioni ricevute (a cura di Gianni BERNARDINI) .....	273





Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2001  
dalla  
Scuola Tipografica S. Pio X  
Via degli Etruschi, 7  
00185 Roma

---

**Direttore responsabile: Prof. AUGUSTA ACCONCIA LONGO**  
**Iscritto al n. 9319 del Registro della Stampa in data 27 giugno 1963**